Mircea Eliade

História das Ideias e Crenças Religiosas

I Volume

Rio

Mircea Eliade

História das Ideias e Crenças Religiosas

I Volume

DA IDADE DA PEDRA AOS MISTÉRIOS DE ELÊUSIS

rés

Título original

HISTOIRE DES CROYANCES ET DES IDÉES RELIGIEUSES

Tradução

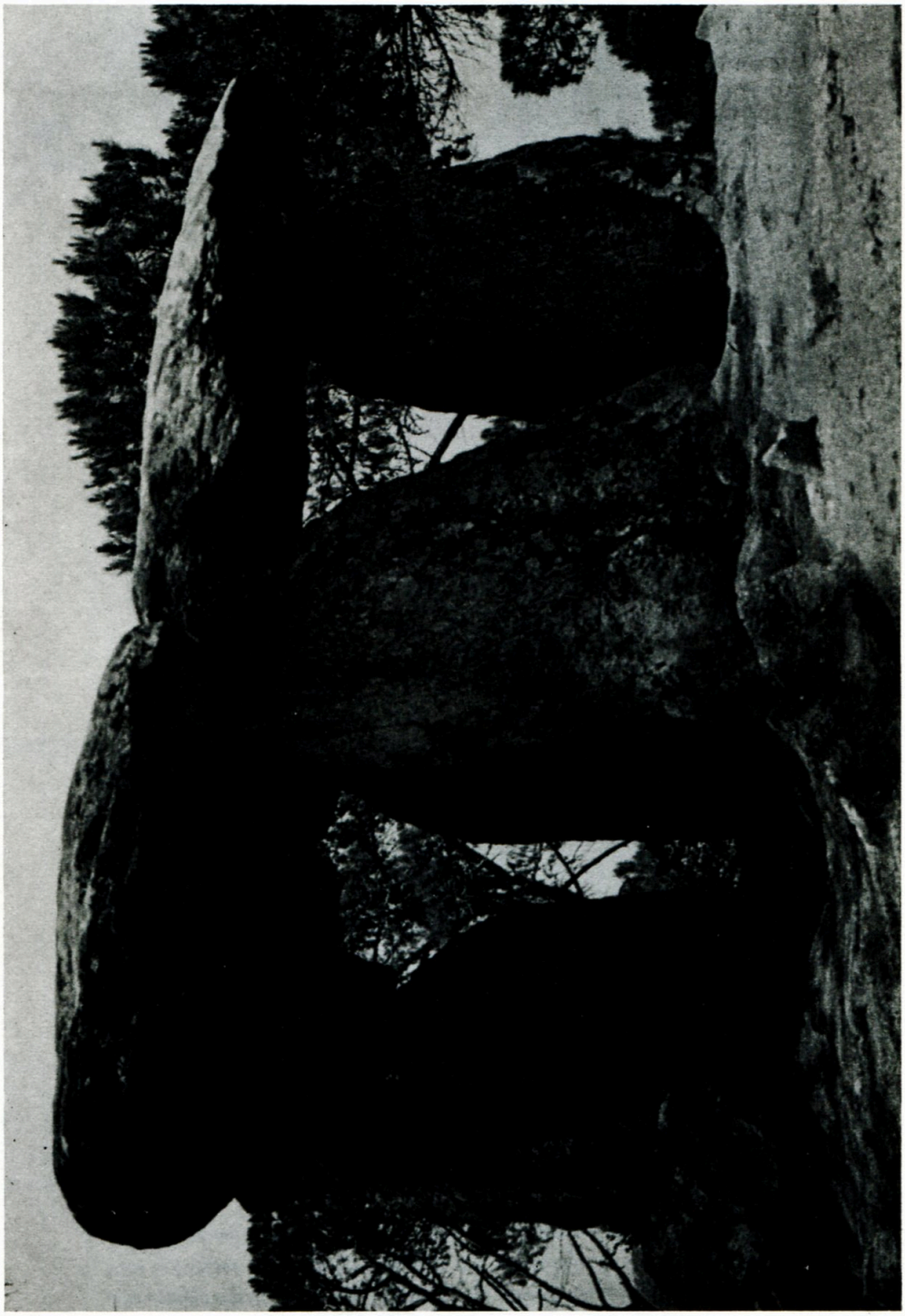
Daniela de Carvalho
Paulo Ferreira da Cunha

Ilustração

Cristiana de Carvalho

© Payot, Paris
Direitos da presente edição
RÉS-Editora, Lda.
Pr. Marquês de Pombal, 78
4000 PORTO – PORTUGAL

Mircea Eliade – Estava em andamento a versão portuguesa desta obra, quando o autor nos prometeu um novo tomo, que elaborava adjuvado por assistentes seus. A morte impediu Eliade de rematar esse trabalho, pelo que damos a público apenas três volumes, adicionando ao terceiro um escorço biográfico, da lavra inconfundível de Paulo F. da Cunha, *Sobre o autor.*



Dólmen – construção megalítica de carácter sagrado.
Generalizada em toda a Europa.

PREFÁCIO

Para o Historiador *das religiões,* qualquer *manifestação do sagrado é importante; ritos, mitos, crenças ou figuras divinas reflectem a experiência do sagrado e, por conseguinte, implicam as noções de* ser, *de* significação *e de* verdade. *Como observei noutra altura, «é difícil imaginar de que modo o espírito humano funcionaria sem a convicção de que existe no mundo alguma coisa irredutivelmente* real*; e é impossível imaginar como poderia aparecer a consciência sem conferir* significado *aos impulsos e às experiências do homem. A consciência de um mundo real e significativo está intimamente ligada à descoberta do sagrado. Mercê da experiência do sagrado, o espírito humano captou a diferença entre o que se revela como real, poderoso, rico, significativo e aquilo que se mostra desprovido dessas qualidades, isto é, o fluxo caótico e perigoso das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e vazios de sentido» (*La Nostalgie des Origines, *1969, pp. 7 s.). Em suma, o sagrado é um elemento estrutural da consciência e não uma fase da história dessa consciência. Nos mais arcaicos níveis de cultura,* viver como ser humano *é em si um* acto religioso, *pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm um valor sacramental. Por outras palavras: ser — ou, antes, tornar-se —* um homem *significa ser «religioso» (*ibid., *p. 9).*

Discuti a dialéctica do sagrado e a sua morfologia em obras anteriores, desde o Traité d'Histoire des Religions *(1949) até ao opúsculo dedicado às* Religions australiennes *(1972). A presente obra foi pensada e elaborada numa perspectiva diferente. Por um lado, analisei as manifestações do sagrado por ordem cronológica (mas convém não confundir a «idade» de uma concepção religiosa com a data do primeiro documento que a confirma!); por outro lado e na medida em que a documentação o permitia —, insisti profundamente nas*

crises e, sobretudo, nos momentos criadores *das diferentes tradições. Tentei, enfim, esclarecer as mais significativas contribuições para a história das ideias e das crenças religiosas.*

Qualquer manifestação do sagrado é importante para o historiador das religiões; contudo, não é menos evidente que a estrutura do Deus Anu, por exemplo, ou a teogonia e a cosmogonia transmitidas no Enuma elish, *ou a saga de Gilgamesh, revelam a criatividade e a originalidade religiosas dos mesopotâmios com muito mais felicidade do que, por exemplo, os ritos apotropaicos contra Lamashtu ou a mitologia do deus Nusku. Por vezes, a importância de uma criação religiosa é revelada pelas suas valorizações posteriores. Possuímos poucas informações acerca dos Mistérios de Elêusis e do orfismo mais antigo; entretanto, o fascínio que têm exercido sobre as élites europeias há mais de 20 séculos constitui um* facto religioso *altamente significativo, cujas consequências parece já não apreciamos. Certo é que a iniciação eleusina e os ritos secretos órficos, exaltados por alguns autores tardios, reflectem a gnose mitologizante e o sincretismo greco-oriental. Mas foi justamente* essa *concepção dos Mistérios e do orfismo que influenciou o hermetismo medieval, o Renascimento italiano, as tradições «ocultistas» do século XVIII e o romantismo; e foram mesmo os Mistérios e o Orfeu dos eruditos, dos místicos e dos teólogos alexandrinos que inspiraram a poesia europeia moderna, de Rilke a T.S. Eliot e a Pierre Emmanuel.*

Podemos discutir a validade do critério adoptado circunscrever as grandes contribuições para a história das ideias religiosas. Entretanto, o desenvolvimento de muitas religiões confirma-o; é mesmo graças às crises profundas e às criações resultantes delas que as tradições religiosas conseguem renovar-se. Basta-nos lembrar o caso da Índia, onde a tensão e o desespero desencadeados pela desvalorização religiosa do sacrifício bramânico suscitaram uma série de deslumbrantes criações (os Upanixades, a articulação das técnicas de Ioga, a mensagem de Gautama Buda, a devoção mística etc.), cada qual constituindo, na verdade, uma forma de resolver, distinta e audaciosamente a mesma crise (ver os capítulos IX, XVII, XVIII, XIX).

Durante anos tencionei escrever uma obra curta e concisa, que pudesse ser lida em poucos dias, pois a leitura continuada revela excelentemente a unidade fundamental *dos fenómenos religiosos e, ao mesmo tempo, a inesgotável* novidade *das suas expressões. O leitor de um livro como esse, estaria perante os hinos védicos, os Bramanas e os Upanixades, algumas horas depois de ter relanceado as ideias e as crenças dos paleolíticos, da Mesopotâmia e do Egipto; descobriria Sankara, o tantrismo e Milarepa, o Islão, Giachino da Fiore ou Paracelso, depois de ter meditado, na véspera, sobre Zaratustra, Gautama Buda e o taoísmo, sobre os Mistérios helenísticos, o surto do cristianismo, o gnosticismo, a alquimia ou a mitologia do Graal; encontraria os iluministas e os românticos alemães, Hegel, Max Muller, Freud, Jung e Bonhoeffer pouco depois de ter descoberto Quetzalcoatl e Viracocha, os doze Alvârs e Gregório Palamas, os primeiros cabalistas, Avicena ou Eisai.*

Mas, infelizmente, esse livro curto e conciso ainda não está escrito. Resignei-me a apresentar, por enquanto, uma obra em três tomos, na esperança de reduzi-la eventualmente a um volume de cerca de 400 páginas. Escolhi essa fórmula conciliatória sobretudo por duas razões: por um lado, pareceu-me oportuno citar um certo número de textos importantes e insuficientemente conhecidos; por outro, quis colocar à disposição dos estudiosos bibliografias críticas bastante elaboradas. Restringi, portanto, ao mínimo as notas de rodapé, e agrupei, na parte final do volume, as bibliografias e a discussão de certos aspectos que não foram tratados no texto, ou apenas foram evocados de maneira excessivamente sumária. Assim, a obra pode ser lida de forma contínua, sem as interrupções trazidas pela discussão das fontes e pela expositura das questões. Os livros de síntese ou de vulgarização apresentam habitualmente uma lista de títulos no fim de cada capítulo. A estrutura desta História das Crenças e das Ideias Religiosas *exigia um aparelho critico mais complexo. Consequentemente, dividi os capítulos em subsecções providas de número e sub-título. O estudioso pode consultar, em paralelo com a leitura, o estado das questões e as bibliografias reunidas na segunda parte do livro. Procurei estabelecer, para cada subsecção, o essencial da bibliografia crítica recente, sem ignorar os trabalhos cuja orientação metodológica não perfilho. Salvo raras, excepções, não mencionei as contribuições publicadas em línguas escandinavas, eslavas ou balcânicas. Para facilitar a leitura, simplifiquei a transliteração dos nomes e dos termos orientais.*

Exceptuando alguns capítulos, este livro reproduz o essencial dos cursos de História das Religiões que ministrei, de 1933 a 1938, na Universidade de Bucareste, na Escola de Altos Estudos em 1946 e 1948 e, a partir de 1956, na Universidade de Chicago. Pertenço àquela categoria de historiadores das religiões que, seja qual for a sua «especialidade», se esforçam por acompanhar os progressos efectuados nos domínios vizinhos e não hesitam em manter os estudantes informados sobre os diferentes problemas suscitados pela disciplina que aprendem. Acho, na verdade, que todo o estudo histórico pressupõe certa familiaridade com a História Universal; por conseguinte, a mais rigorosa «especialização» não dispensa o cientista da obrigação de situar as suas pesquisas na perspectiva da História Universal. Perfilho igualmente a convicção dos que pensam que o estudo de Dante ou de Shakespeare, ou até de Dostoievski ou Proust, é esclarecido pelo conhecimento de Kâlidâsâ, dos No *ou do* Macaco *peregrino. Não se trata de um pseudo-enciclopedismo vão e, em suma, estéril. Trata-se simplesmente de não perder de vista a unidade profunda e indivisível da história do espírito humano.*

A consciência *dessa unidade da história espiritual da humanidade é uma descoberta recente, ainda insuficientemente assimilada. A sua importância para o futuro da nossa disciplina será apreciada no último capítulo do terceiro volume. É ainda nesse capítulo final, ao discutir as crises originadas pelos*

mestres do reducionismo — desde Marx e Nietzsche até Freud — e as contribuições pela Antropologia, a História das Religiões, a Fenomenologia e a nova Hermenêutica, que estaremos em condições de julgar a única, mas importante, criação religiosa do mundo ocidental moderno. Trata-se da derradeira etapa da dessacralização. O processo apresenta um interesse considerável para o historiador das religiões; ele ilustra, com efeito, a perfeita camuflagem do «sagrado», mais precisamente a sua identificação com o «profano».

★
★ ★

Durante 50 anos de trabalho, aprendi muito com os meus mestres, colegas e discípulos. A todos, mortos ou vivos, devoto o mais sincero reconhecimento. Agradeço também à Sra Michel Fromentoux, aos Srs. Jean-Luc Benoziglio e Jean-Luc Pidoux-Payot, que tiveram o trabalho de rever o texto deste primeiro tomo. Como todos os meus outros trabalhos a partir de 1950, este livro não teria sido concluído sem a companhia, o carinho e a dedicação de minha mulher. Com júbilo e gratidão, inscrevo o nome dela na primeira página desta que será, provavelmente, a minha última contribuição a uma disciplina que me é cara.

M.E.

Universidade de Chicago,
Setembro de 1975

CAPÍTULO I

No princípio...comportamentos mágico-religiosos dos Paleantropídeos

1. *ORIENTATIO:* FERRAMENTAS PARA FAZER FERRAMENTAS. A «DOMESTICAÇÃO» DO FOGO:

Mau grado a sua importância para a compreensão do fenómeno religioso, não vamos discutir aqui o problema da «hominização». Bastará salientar que a postura vertical já marca a superação da condição dos primatas. Só conseguimos manter-nos de pé em estado de vigília. É graças à postura vertical que o espaço é organizado numa estrutura inacessível aos pré-homínideos: em quatro direcções horizontais projectadas a partir de um eixo central «alto» - «baixo». Por outras palavras: o espaço deixa-se organizar à volta do corpo humano, como se dilatado à frente, atrás, à direita, à esquerda, em cima e em baixo. É a partir dessa experiência originária — sentir-se «lançado» no meio de uma extensão, aparentemente ilimitada, desconhecida, ameaçadora — que se elaboram os diferentes meios de *orientatio*; com efeito, não podemos viver por muito tempo na vertigem provocada pela desorientação. Essa experiência do espaço orientado em torno de um «centro» explica a importância das divisões e repartições exemplares dos territórios, das aglomerações e das habitações, e o seu simbolismo cosmológico(1) (cf. § 12).

(1) Embora já não se tenha a consciência do seu valor «existencial», a experiência do espaço orientado é ainda familiar ao homem das sociedades modernas.

Uma diferença igualmente decisiva em relação ao modo de vida dos primatas emerge com o uso de ferramentas. Os Paleantropídeos não só se servem das ferramentas, mas são ainda capazes de fabricá-las. É verdade que certos macacos empregam objectos como se fossem «ferramentas», e conhecemos até casos em que eles as fabricam. Mas os Paleantropídeos produzem, além disso, «ferramentas para fazer ferramentas». De resto a utilização que fazem dessas ferramentas é muito mais complexa; guardam-nas bem perto, para poderem servir-se delas mais tarde. Em suma: o emprego da ferramenta não está limitado a uma situação particular ou a certo momento específico, como acontece com os macacos. Convém ainda explicar que as ferramentas não prolongam os órgãos do corpo. As mais antigas pedras afeiçoadas que conhecemos foram trabalhadas para desempenhar uma função que não estava prefigurada na estrutura do corpo humano, como, por exemplo, a de cortar (acção diversa da de esfrangalhar com os dentes ou de arranhar com as unhas)(1). Os progressos, muito lentos, em tecnologia não implicam um desenvolvimento semelhante da inteligência. Sabe-se que o extraordinário surto da tecnologia nos dois últimos séculos não se traduziu num desenvolvimento comparável da inteligência do homem ocidental. De resto, como já se observou, «toda a inovação comportava um perigo de morte colectiva» (André Varagnac). O imobilismo tecnológico assegurava a sobrevivência dos Paleantropídeos.

A «domesticação» do fogo, — isto é, a possibilidade de o produzir, conservar e transportar, — assinala, podemos dizer, a separação definitiva dos Paleantropídeos em relação aos seus antecessores zoológicos. O mais antigo «documento» que atesta a utilização do fogo data de Chu-ku-tien (cerca de 600.000), mas é provável que tal «domesticação» se tenha efectuado bem antes e em vários sítios.

Cumpriria lembrar esses poucos factos bem conhecidos, para que não se perca de vista, ao ler as análises que se seguirão, que o homem pré-histórico já se comportava como um ser dotado de inteligência e de imaginação. Quanto à actividade do inconsciente — sonhos, fantasias, visões, fabulações etc. —, presume-se que ela não se distinguia, a não ser pela sua identidade e amplidão, daquela que se encontra entre os nossos contemporâneos. Mas é necessário compreender os termos *intensidade* e *amplidão* no seu sentido mais forte e mais dramático. Pois o homem é o produto final de uma decisão tomada «nos começos do Tempo»: a de matar para poder viver. De facto, os hominídeos conseguiram superar os seus «antepassados» transformando-se em carnívoros. Durante dois milhões de anos, aproximadamente, os Paleantropídeos viveram da caça; os frutos, as raízes, os moluscos etc., recolhidos por mulheres e crianças, eram insuficientes para assegurar a sobrevivência da espécie. A caça determinou a divisão do trabalho de acordo com o sexo, reforçando assim a «hominização»;

(1) Ver Karl Narr, «Approaches to the Social Life of Earliest Man», pp. 605 s.

com efeito, entre os carnívoros, e em todo o mundo animal, essa diferença não existe.

Mas a incessante perseguição e o sacrifício da caça acabaram por criar um sistema de relações *sui generis* entre o caçador e os animais vitimados. Voltaremos oportunamente a esse problema. Lembremos, por enquanto, que a «solidariedade mística» entre o caçador e suas vítimas é revelada pelo próprio acto de matar; o sangue derramado é em tudo semelhante ao sangue humano. Em última instância, a «solidariedade mística» com o animal caçado revela o parentesco entre as sociedades humanas e o mundo animal. Abater o animal caçado ou, mais tarde, o domesticado, equivale a um «sacrifício» em que as vítimas são intermutáveis (1). Convém explicar que todas essas concepções se constituiram durante as últimas fases do processo de «hominização». Ainda hoje permanecem activas — modificadas, revalorizadas, camufladas — milénios após o desaparecimento das civilizações paleolíticas.

2. A «OPACIDADE» DOS DOCUMENTOS PRÉ-HISTÓRICOS

Se os Paleantropídeos são considerados «homens completos», deduz-se que possuíam também certo número de crenças e praticavam determinados ritos. Pois, conforme lembramos, a experiência do sagrado constitui um elemento na estrutura da consciência. Noutros termos, se colocarmos a questão da «religiosidade» ou da «não-religiosidade» dos homens pré-históricos, incumbe aos partidários da «não-religiosidade» dar provas em apoio da sua hipótese. É provável que a teoria da «não-religiosidade dos Paleantropídeos se tenha imposto na época do evolucionismo, quando se acabavam de descobrir as analogias com os primatas. Trata-se, porém, de um mal-entendido, pois, nesse caso, o que conta não é estrutura anatómico-osteológica dos Paleantropídeos (similar, sem dúvida, à dos primatas), mas as suas *obras*; e estas demonstram a actividade de uma inteligência que só podemos definir como «humana».

Mas se hoje estamos de acordo quanto ao facto de que os Paleantropídeos tinham uma «religião», é difícil, se não praticamente impossível, determinar qual era o seu conteúdo. Entretanto, os investigadores não se deram por vencidos, pois resta certo número de «documentos-testemunhas» sobre a vida dos Paleantropídeos, e espera-se chegar um dia a decifrar-lhes o significado religioso. Por outras palavras: espera-se que esses «documentos» sejam susceptíveis

(1) Essa ideia extremamente arcaica ainda sobrevivia na antiguidade mediterrânea: não só animais substituíam vítimas humanas (o costume é universalmente difundido), como também eram sacrificados homens no lugar dos animais. Cf. Walter Burket, *Homo necans* p. 29, nota 34.

de constituir uma «linguagem», exactamente como, graças ao génio de Freud, as criações do inconsciente, até então tidas por absurdas ou sem sentido — sonhos, devaneios, fantasmas etc. —, revelaram a existência de uma «linguagem», deveras preciosa para o conhecimento do homem.

Na verdade, os «documentos» são bastante numerosos, mas «opacos» e pouco variados; ossadas humanas, sobretudo crânios, ferramentas de pedra, pigmentos (em primeiro lugar, o ocre vermelho, a hematite), diversos objectos encontrados nos túmulos. É apenas a partir do Paleolítico recente que dispomos de gravuras e pinturas rupestres, seixos pintados e estatuetas de osso e de pedra. Em certos casos — sepulturas, obras de arte), e nos limites que vamos examinar, estamos pelo menos seguros de uma intencionalidade «religiosa». Mas a maioria dos «documentos» anteriores ao aurinhacense (∿ 30.000), ou seja, as ferramentas ou utensílios, nada revelam além do seu valor utilitário.

Seria pois inconcebível que as ferramentas não tivessem sido carregadas de certa sacralidade e não tivessem inspirado inúmeros episódios mitológicos. As primeiras descobertas tecnológicas — a transformação da pedra em instrumentos de ataque e de defesa, o domínio do fogo — não apenas asseguraram a sobrevivência e o desenvolvimento da espécie humana; produziram também todo um universo de valores mítico-religiosos, e estimularam e nutriram a imaginação criadora. Basta examinar o papel das ferramentas na vida religiosa e na mitologia dos primitivos que ainda permanecem no estádio da caça e da pesca. O valor mágico-religioso de uma arma — de madeira, pedra, metal — sobrevive ainda entre as populações rurais europeias, e não somente no seu folclore. Não é nossa intenção examinar aqui as cratofanias e as hierofanias da pedra, das rochas, dos seixos; o leitor encontrará exemplos atinentes a esse tema num dos capítulos do nosso Tratado de História das Religiões.

Foi principalmente o «domínio da distância», conquistado graças à arma-projectil, que suscitou incontáveis crenças, mitos e lendas. Lembremos as mitologias articuladas em torno das lanças que penetram na abóbada celeste e permitem que se ascenda ao céu, ou as flechas que voam através das nuvens, traspassam os demónios, ou formam uma corrente até o céu,etc. Teríamos que evocar pelo menos algumas das crenças e mitologias das ferramentas, em primeiro lugar das armas, para melhor aquilatarmos tudo o que as pedras trabalhadas dos Paleantropídeos *já não nos podem comunicar*. A «opacidade semântica» desses documentos pré-históricos não constitui uma singularidade. Todo o documento, mesmo contemporâneo, é «espiritualmente opaco» enquanto não conseguimos decifrá-lo, integrando-o num sistema de significações. Uma ferramenta, pré-histórica ou contemporânea, só pode revelar a sua intecionalidade tecnológica: tudo aquilo que o seu produtor ou os seus possuidores pensaram, sentiram, sonharam, imaginaram, esperaram em relação a ela, nos escapa. Mas cumpre-nos pelo menos tentar «imaginar» os valores não-materiais das ferramentas pré-históricas. De contrário, essa opacidade semântica pode impor-nos

uma compreensão inteiramente errónea da história da cultura. Corremos, por exemplo, o risco de confundir o aparecimento de uma crença com a data em que ela é claramente atestada pela primeira vez (1). Quando, na idade dos metais, certas tradições aludem a «segredos de ofício» relacionados com o trabalho de minas, a metalurgia e a fabricação das armas, seria imprudente acreditar que se trata de uma invenção sem precedentes, pois essas tradições prolongam, pelo menos em parte, uma herança da idade da pedra.

Durante cerca de dois milhões de anos, os Paleantropídeos viveram principalmente da caça, da pesca e da colheita. Mas as primeiras indicações arqueológicas referentes ao Universos religioso do caçador paleolítico remontam à arte rupestre franco-cantábrica (∿ 30.000). Ademais, se examinarmos as crenças e os comportamentos religiosos dos povos caçadores contemporâneos, apercebemo-nos da impossibilidade quase total de *demonstrar a existência ou a ausência* de crenças semelhantes entre os Paleantropídeos. Os caçadores primitivos (2) consideram que os animais são semelhantes aos homens, embora possuam poderes sobrenaturais; crêem que o homem pode transformar-se em besta e vice-versa; que as almas dos mortos podem penetrar nos animais, e, finalmente, que existem relações misteriosas entre uma pessoa e um animal determinado (aquilo que dantes dava pelo nome de nagualismo). Quanto aos Seres sobrenaturais atestados nas religiões dos caçadores, distinguem-se os companheiros ou os «espíritos guardiães» teriomorfos, as divindades do tipo Ser Supremo-Senhor das Feras, que protegem simultaneamente a caça e os caçadores, os espíritos da savana e os espíritos das diferentes espécies animais.

De mais a mais, um certo número de comportamentos religiosos é específico das civilizações dos caçadores: a matança do animal constitui um ritual, o que implica a crença de que o Senhor das Feras zela para que o caçador só mate aquilo de que necessita para se alimentar, e para que o alimento não seja desperdiçado; os ossos, especialmente o crânio, têm um valor ritual considerável (provavelmente por se acreditar que eles encerram a «alma», ou a «vida», do animal, e que é a partir do esqueleto que o Senhor das Feras fará crescer uma nova carne); eis por que o crânio e os ossos longos são expostos sobre galhos ou lugares altos; entre certos povos, envia-se a alma do animal morto para a sua «pátria espiritual» (cf. o «festival do urso» dos ainos e dos gilyaks); existe também o costume de oferecer aos Seres Supremos um pedaço de cada animal morto (os pigmeus, os negritos das Filipinas, etc.) ou o crânio e os ossos longos (samoiedos etc.); entre algumas populações do Sudão, o jovem, após ter abatido a sua primeira caça, lambuza com sangue as paredes de uma caverna.

(1) Rigorosamente aplicado, esse método levaria a datar em 1812-1822 os contos germânicos, data da sua publicação pelos irmãos Grimm.

(2) Para simplificar, estamos a usar a sintética exposição de J. Haeckel, «Jäger u. Jagdritten», *Religion in Geschichte und Gegenwart* (3ª edição), III (1959), col. 511-13.

Quantas dessas crenças e cerimónias podem ser identificadas nos documentos arqueológicos de que dispomos? Quando muito, as oferendas dos crânios e dos ossos longos. Nunca se insistirá bastante sobre a riqueza e a complexidade da ideologia religiosa dos povos caçadores — e sobre a impossibilidade quase absoluta de provar ou negar a sua existência entre os Paleantropídeos. Como já se repetiu muitas vezes: as crenças e as ideias não são fossilizáveis. Alguns cientistas têm portanto preferido nada dizer sobre as ideias e as crenças dos Paleantropídeos, em vez de as reconstituir com o auxílio de comparações com as civilizações dos caçadores. Essa posição metodológica radical não está isenta de perigo. Deixar em branco uma enorme parte da história do espírito humano acarreta o risco de encorajar a ideia de que durante todo esse tempo a actividade espiritual se limitava à conservação e à transmissão da tecnologia. Porém, uma opinião como essa é não só errónea, como nefasta para o conhecimento do homem. O *Homo faber* era igualmente *homo ludens, sapiens e religiosus*. Já que não podemos reconstituir as suas crenças e práticas religiosas, devemos pelo menos indicar certas analogias susceptíveis de as esclarecer de maneira indirecta.

3. SIGNIFICAÇÕES SIMBÓLICAS DAS SEPULTURAS.

Os «documentos» mais antigos e numerosos são, evidentemente, as ossadas. A partir do Musteriano (∿ 70.000-50.000) podemos falar com certeza em sepulturas. Mas encontramos crânios e mandíbulas inferiores em sítios muito mais antigos, como por exemplo, em Chu-ku-tien (num nível datável ∿ 400.000-300.000) e a sua presença levantou problemas. Uma vez que não se trata de sepulturas, a conservação desses crânios podia explicar-se por motivos religiosos. O abade Breuil e Wilhelm Schmidt lembraram o costume, atestado entre os australianos e outros povos primitivos (1), de conservar os crânios dos pais falecidos e de os transportar em caso de mudanças. Embora verossímil, a hipótese não foi admitida pela maior parte dos cientistas. Também se interpretaram esses factos como uma prova de canibalismo — ritual ou profano. Foi assim que A.C. Blanc explicou a mutilação de um crânio neandertalense, encontrado numa gruta do monte Circeu: o homem teria sido abatido por um golpe que lhe partira a órbita direita, e em seguida se teria alargado o orifício occipital para extrair o cérebro e comê-lo ritualmente. Mas essa explicação tão-pouco foi unanimemente aceite (2).

(1) J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, pp. 18 s.

(2) Leroi-Gourhan não se mostra convencido de que o homem tenha sido morto e devorado (*Les religions de la préhistoire*, p. 44). Maringer, que se recusara a reconhecer a antropofagia em Chu-ku-tien (*op. cit.*, p. 20), rejeita também a explicação de Blanc (*ibid.*, pp. 31 s.). Ver contudo Müller-Karpe, *Altsteinzeit*, pp. 230 s., 240; M. K. Roper, «A Survey of Evidence for Intrahuman Killing in the Pleistocene».

A crença numa vida *post mortem* parece demonstrada, desde os tempos mais recuados, pela utilização do ocre vermelho, substituto ritual do sangue, e portanto «símbolo» da vida. O costume de borrifar os cadáveres a ocre é universalmente difundido, no tempo e no espaço, de Chu-ku-tien até às costas ocidentais da Europa; na África, até o cabo da Boa Esperança; na Austrália,na Tasmânia; na América, até à Terra do Fogo. Quanto ao sentido religioso das sepulturas, ele foi alvo de acesas controvérsias. Não podemos duvidar de que a inumação dos mortos *devia* ter uma justificação; mas qual? Antes de mais nada, convém não esquecer que «o abandono puro e simples do corpo nos fourrés, o desmembramento, o servir de alimento às aves, a fuga precipitada da habitação ali deixando o corpo, não significam ausência de ideias sobre a vida depois da morte» (1). *A fortiori*, a crença na imortalidade é confirmada pelas sepulturas; de outra forma, não se compreenderia o trabalho empregado para enterrar os corpos. Essa imortalidade podia ser exclusivamente «espiritual», isto é, concebida como uma pós-existência da alma, crença corroborada pela aparição dos mortos nos sonhos. Mas podemos ainda interpretar certas sepulturas como uma precaução contra o eventual regresso do morto; em tais casos, os cadáveres eram vergados e talvez amarrados. Por outro lado, nada impede que a posição curvada do morto, longe de denunciar o medo de «cadáveres vivos» (medo atestado em alguns povos), signifique, ao contrário, a esperança de um «re-nascimento»; conhecem-se, com efeito, vários casos de inumação intencional em posição fetal.

Entre os melhores exemplos de sepulturas com sentido mágico-religioso, citemos a de Teshik Tash, no Usbequistão (uma criança rodeada por cornos de cabritos monteses), a da Chapelle-aux-Saints, no Departamento de Corrèze (na vala onde repousava o corpo encontraram-se várias ferramentas de sílex e pedaços de ocre vermelho (2), a de Ferrassie, na Dordonha (diversos túmulos em montículos com depósitos de ferramentas de sílex). Cumpre acrescentar o cemitério de uma gruta do monte Carmelo, com dez sepulturas. Ainda se discute sobre a autenticidade e o significado das oferendas de alimento ou de objectos depositados nos túmulos; o exemplo mais familiar é o do crânio feminino do Mas-d'Azil, com olhos postiços, colocado sobre uma mandíbula e uma armação duma rena (3).

(1) Leroi Gourhan, p. 54.

(2) As descobertas arqueológicas recentes mostraram que a hematite era extraída de uma mina na Suazilândia há 29.000 anos e, na Rodésia, há 43.000 anos. A exploração da hematite nessas minas da África prolongou-se durante milénios. A descoberta de uma exploração similar, perto do lago Baraton, na Hungria, cerca de $\sim$ 24.000, ilustra as possibilidades tecnológicas dos Paleolíticos e a extensão das suas comunicações. Cf. R. A. Dart, «The Antiquity of Mining in South Africa»; *id.*, «The Birth of Symbology», pp. 21 s.

(3) Segundo Leroi-Gourhan, trata-se de um «amontoado de detritos culinários sobre o qual jazia uma relíquia humana que provavelmente perdeu a sua destinação primitiva e, em todo o caso, foi deslocada» (p. 57).

No paleolítico superior a prática da inumação parece generalizar-se. Os corpos salpicados com ocre vermelho são enterrados em valas onde se encontrou certa quantidade de objectos de adorno (conchas, penduricalhos, colares). É provável que os crânios e as ossadas de animais descobertos ao lado dos túmulos sejam restos de refeições rituais, ou até de oferendas. Leroi-Gourhan cuida que os «acessórios funerários», isto é, os objectos pessoais dos defuntos, são «muito discutíveis» (*op. cit.*, p. 62). O problema é importante; a presença de tais objectos implica não só a crença numa sobrevivência pessoal, mas também a certeza de que o defunto continuará a sua actividade específica no além. Ideias semelhantes são abundantemente atestadas, e em diferentes níveis de cultura. De qualquer modo, o mesmo autor reconhece a autenticidade de um túmulo aurignaciano, na Ligúria, onde o esqueleto é acompanhado de quatro desses objectos misteriosos denominados «bastões de comando» (*op. cit.*, p. 63). Portanto, pelo menos certos túmulos indicam de forma indiscutível a crença na continuação *post mortem* de uma actividade particular (1).

Em suma, pode concluir-se que as sepulturas confirmam a crença na imortalidade (já assinalada pela utilização do ocre vermelho) e trazem alguns esclarecimentos suplementares: túmulos orientados para leste, marcando a intenção de fazer o destino da alma solidário com o curso do sol; portanto, a esperança de «re-nascimento», *i.e.*, de uma pós-existência num outro mundo; crença na continuação da actividade específica; certos ritos funerários, indicados por oferendas de objectos de adorno e restos de refeições.

Basta, porém, examinar a inumação num povo arcaico dos nossos dias, para nos darmos conta da riqueza e profundidade do simbolismo religioso implicado numa cerimónia aparentemente tão simples. Reichel-Dolmatoff fez uma descrição bastante minuciosa do sepultamento de uma jovem, em 1966, entre os índios Kogi, tribo de língua chibcha, que habita a Sierra Nevada, Santa Marta, na Colômbia (2). Depois de ter escolhido o local da cova, o xamã (*máma*) executa uma série de gestos rituais, e declara: «Aqui é a aldeia da Morte; aqui é a casa cerimonial da Morte; aqui é o útero. Vou abrir a casa. A casa está fechada, e eu vou abri-la». A seguir, anuncia; «A casa está aberta», indica aos homens o lugar onde devem cavar a cova, e retira-se. A morta está envolta por um pano branco e o seu pai cose a mortalha. Durante todo esse tempo, a mãe e a avó entoam uma canção lenta, quase sem palavras. No fundo do túmulo colocam-se pequenas pedras verdes, conchinhas e a carapaça de um gastrópode. Em seguida, o xamã tenta inutilmente erguer o corpo, dando a impressão de ele ser pesado

(1) Convém explicar que outros cientistas julgam que o número dos «documentos» autênticos encontrados nos túmulos é muito maior.

(2) C. Reichel-Dolmatoff, «Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta», *Razón y Fábula, Revista de la Universidad de los Andes*, nº 1 (1967), pp. 55-72.

demais; só na nona tentativa é que consegue fazê-lo. O corpo é depositado com a cabeça voltada para leste e «fecha-se a casa», isto é, cobre-se de terra a cova. Seguem-se outros movimentos rituais em torno do túmulo, e finalmente todos se retiram. A cerimónia teve a duração de duas horas.

Como observa Reichel-Dolmatoff, quando um futuro arqueólogo escavar o túmulo, só encontrará um esqueleto com a cabeça voltada para leste e algumas pedras e conchas. Os ritos, e sobretudo a ideologia religiosa implicada, não são «recuperáveis» por esses restos (1). Aliás, mesmo a um observador estrangeiro contemporâneo que ignore a religião dos Kogi, o simbolismo da cerimónia permanecerá inacessível. Pois, como escreve Reichel-Dolmatoff, trata-se da «verbalização» do cemitério como «aldeia da Morte» e «casa cerimonial da Morte», e a verbalização da cova como «casa» e «útero» (o que explica a posição fetal do corpo, deitado sobre o lado direito), seguida da verbalização das oferendas como «alimentos para a Morte», e pelo ritual da «abertura» e do «encerramento» da «casa-útero». A purificação final pela circunvalação ritual encerra a cerimónia.

Além disso, os Kogi identificam o mundo — útero da Mãe Universal — com cada aldeia, cada casa de culto, cada habitação e cada túmulo. Ao levantar nove vezes o cadáver, o xamã assinala o retorno do corpo ao seu estado fetal, percorrendo, em sentido inverso, os nove meses da gestação. E como o túmulo é assimilado ao mundo, as oferendas funerárias recebem um significado cósmico. Acresce ainda que, as oferendas, «alimento para a Morte», têm também um sentido sexual (nos mitos, os sonhos e as regras do casamento, o acto de «comer» simboliza, entre os Kogi, o acto sexual), e por conseguinte constituem uma «semente» que fertiliza a Mãe. As conchinhas são carregadas de um simbolismo bastante complexo, que não é apenas sexual: elas representam os membros vivos da família, enquanto que a carapaça de gastrópode simboliza o «esposo» da morta, pois se o objecto não se encontrasse no túmulo, a jovem, mal chegasse ao outro mundo, «pediria um marido», o que provocaria a morte de um rapaz da tribo...(2).

Terminamos aqui a análise do simbolismo religioso expresso num enterro Kogi. Mas convém frisar que, *abordado unicamente a nível arqueológico*, esse simbolismo é-nos inacessível como o de uma sepultura paleolítica. É a modalidade particular dos documentos arqueológicos que limita e empobrece as «mensagens» que são susceptíveis de transmitir. Convém nunca perder de vista esse facto, quando nos virmos diante da pobreza e da opacidade das nossas fontes.

(1) Na verdade, ele era mais ou menos desconhecido antes das observações de Reichel-Dolmatoff.

(2) Esse costume é extremamente difundido, e sobrevive ainda na Europa oriental, onde os rapazes mortos são «casados» com um pinheiro.

4. A CONTROVÉRSIA EM TORNO DOS DEPÓSITOS DE OSSADAS.

Os depósitos de ossadas dos ursos das cavernas, descobertos nos Alpes e nas regiões circunvizinhas, constituem os «documentos» mais numerosos, mas também os mais controversos, referentes às ideias religiosas do último período interglaciário. Na gruta de Drachenloch (Suiça), Emil Bächler encontrou depósitos de ossadas, sobretudo crânios e ossos longos; estavam agrupadas e dispostas, tanto ao longo da parede como em nichos naturais da rocha, ou numa espécie de decano de pedra. De 1923 a 1925, Bächler explorou uma outra gruta, a Wildenmannlisloch; achou vários crânios de ursos desprovidos de mandíbulas, com ossos longos colocados entre eles. Descobertas semelhantes foram feitas por outros historiadores da pré-história, em diversas grutas dos Alpes; as mais importantes na Drachenhoetli, na Estíria, e na Petershoehle, na Francónia, onde K. Hoermann descobriu crânios de ursos em nichos situados a 1,20 m do solo. Da mesma forma, em 1950, K. Ehrenberg encontrou na Salzofenhoehle (Alpes austríacos) três crânios de ursos alojados em nichos naturais da parede e unidos a ossos longos, orientados de leste para oeste.

Como esses depósitos pareciam intencionais, os cientistas dedicaram-se a desvendar-lhes o significado. Al. Gahs comparou-os às oferendas das primícias (*Primitialopfer*) dedicadas por certas populações árticas a um Ser Supremo. A oferenda consistia justamente na exposição, sobre plataformas, do crânio e dos ossos longos do animal abatido; eram ofertados à divindade o cérebro e o tutano do animal, isto é, as partes mais apreciadas pelo caçador. Essa interpretação foi aceite, entre outros, por Wilhelm Schmidt e W. Koppers; para esses etnólogos, era a prova de que os caçadores de ursos das cavernas do último período interglaciário acreditavam num Ser Supremo ou num Senhor das Feras. Outros autores compararam os depósitos de crânios ao culto do urso tal como ele é — ou foi, até o século XIX — praticado no hemisfério norte; o culto comporta a conservação do crânio e dos ossos longos do urso abatido, para que o Senhor das Feras possa ressuscitá-lo no ano seguinte. Karl Meuli viu nisso somente uma forma especial da «inumação dos animais», por ele considerada o mais antigo rito de caça. Para o cientista suiço, esse rito evidenciava uma relação directa entre o caçador e o animal caçado; aquele inumava os restos do animal, a fim de possibilitar a sua reencarnação. Nenhum ser divino era aqui implicado.

Todas estas interpretações foram discutidas e criticadas por um pesquisador da Basileia, F. Ed. Koby, para quem muitos «depósitos» de crânios são obra do acaso e dos próprios ursos, ao circularem e remexerem entre as ossadas. Leroi-Gourhan declarou-se inteiramente de acordo com essa crítica radical: os crânios encerrados em «caixas» de pedra, agrupados perto das paredes ou suspensos nos nichos e rodeados por ossos longos, explicam-se por factos geológicos e pelo comportamento dos próprios ursos (*op. cit.*, pp. 31 s.). Essa

crítica à intencionalidade dos «depósitos» parece convincente, tanto mais que as primeiras escavações das cavernas deixavam muito a desejar. No entanto, seria surpreendente que o mesmo tipo de «depósito» se encontrasse em inúmeras grutas, até mesmo em nichos colocados a mais de um metro de altura. Aliás, Leroi-Gourhan reconhece que «retoques humanos são prováveis em alguns casos» (p. 31).

Entretanto, a interpretação dos depósitos como oferendas a Seres Supremos foi abandonada, mesmo pelos partidários de W. Schmidt e W. Koppers Num estudo recente sobre os sacrifícios entre os Paleantropídeos, Johannes Maringer chegou às seguintes conclusões: 1) ao nível do Paleolítico antigo (Torralba, Chu-ku-tien, Lehringen), os *sacrifícios* não são confirmados; 2) os documentos do Paleolítico médio (Drachenloch, Petershoehle etc.) prestam-se a diversas interpretações, mas o seu carácter *religioso* (*i.e.*, sacrifícios aos Seres Sobrenaturais) não é evidente;3) é tão-somente no Paleolítico tardio (Willendorf, Meierdorf, Stellmoore, Montespan etc.) que se pode falar, «com uma certa certeza», em sacrifícios(1).

Como era de esperar, o pesquisador vê-se diante da *ausência* de documentos irrefutáveis ou da *opacidade semântica* de documentos cuja autenticidade parece assegurada. A «actividade espiritual» dos Paleantropídeos — como, de resto, a dos «povos primitivos» hoje existentes — deixava traços frágeis. Como exemplo solitário, podemos invocar os argumentos de Koby e Leroi-Gourhan contra a sua própria conclusão: os factos geológicos e o comportamento dos ursos das cavernas são suficientes para explicar a *ausência* de depósitos rituais. Quanto à *opacidade semântica* dos depósitos de ossadas, cuja intenção ritual é inquestionável, encontram-se paralelos entre os caçadores árcticos contemporâneos. Por si, o depósito não passa da *expressão de uma intencionalidade mágico-religiosa*; as significações específicas desse acto tornam-se-nos acessíveis graças às informações comunicadas pelos membros das respectivas sociedades. Apercebemo-nos, eventualmente, se os crânios e os ossos longos representam oferendas a um Ser Supremo ou ao Senhor das Feras; ou se, pelo contrário, são conservados porque existe a esperança de que voltem a recobrir-se de carne. Até mesmo esta última crença é susceptível de diversas interpretações: o animal «renasce» graças ao Senhor das Feras, ou à «alma» que reside nos ossos, ou, finalmente, graças ao facto de o caçador lhe ter assegurado uma «sepultura» (para evitar que os ossos sejam devorados pelos caẽs).

Devemos sempre levar em conta a multiplicidade de interpretações possíveis de um documento cuja intencionalidade mágico-religiosa é verosímil. Mas, por outro lado, cumpre não esquecer que, sejam quais forem as diferenças entre os caçadores árcticos e os paleolíticos, todos perfilham a mesma economia e, muito provavelmente, a mesma ideologia religiosa, próprias das civilizações da

(1) J. Maringer, «Die opfer der palaeolithischen Menschen», p. 271.

caça. Consequentemente, justifica-se a comparação dos documentos pré-históricos com os factos etnológicos.

Já foi proposta a interpretação dentro dessa perspectiva, da descoberta, na Silésia, do crânio fóssil de um urso pardo jovem, pertencente a um nível do aurignaciano antigo; enquanto os incisivos e os caninos tinham sido serrados ou limados, os molares ainda estavam em excelentes condições. W. Koppers evocou a «festa do urso» entre os gilyaks da ilha Sakhalin e os ainos da ilha Ieso: antes de abaterem o jovem urso, os participantes da cerimónia cortam-lhe os caninos e os incisivos com uma espécie de serra, para que o animal já não possa feri-los (1). E porque, durante a mesma cerimónia, as crianças crivam de flechas o urso amarrado, são interpretadas no mesmo sentido certas gravuras murais da gruta dos Três Irmãos, que mostram ursos atingidos por flechas e pedras e que parecem bolsar uma onda de sangue (2). Mas tais cenas admitem diversas interpretações.

A importância de uma ideia religiosa arcaica é também confirmada pela sua capacidade de «sobreviver» em épocas posteriores. Assim, a crença de que o animal pode renascer a partir dos ossos é encontrada em um número considerável de culturas (3). É esse o motivo por que se proíbe quebrar os ossos dos animais cujas carnes acabam de ser comidas. Trata-se de uma ideia peculiar às civilizações de caçadores e pastores, mas que sobrevivem em religiões e mitologias mais complexas. Um exemplo bastante conhecido é o dos bodes de Thorr, degolados e comidos à noite, mas que o deus ressuscitava no dia seguinte a partir dos ossos (4). É igualmente célebre uma visão de Ezequiel (37: 1-8 s.): o profeta foi transportado para «um vale cheio de ossos», e, obedecendo à ordem do Senhor, disse-lhes: «Ossos secos, ouvi a palavra do Eterno. E diz o Senhor, o Eterno a esses ossos: Eu vou introduzir em vós o espírito, e vivereis...E porei sobre vós nervos e farei crescer carnes sobre vós, e sobre vós estenderei pele [...] E ouviu-se um frémito, seguido de um estrondo, entretanto vinham juntar-se os ossos uns aos outros. Eu olhava, e eis que sobre eles se formavam a carne e os músculos.

5. AS PINTURAS RUPESTRES: IMAGENS OU SÍMBOLOS?

Os mais importantes e mais numerosos documentos figurativos foram fornecidos pela exploração das grutas decoradas. Esses tesouros da arte paleolí-

(1) Trata-se de um ritual muito importante: a alma do urso é enviada como mensageira d homens à divindade protectora, para assegurar o êxito das futuras caçadas.
(2) Cf. J. Maringer, *The Gods of the Prehistoric Man*, pp. 103 s. e a figura 14.
(3) Cf. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* (2ª edição), pp. 139 s. com as bibliografias citadas nas notas, e principalmente Joseph Henninger, «Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens», *passim*.
(4) Cf. *Gylfaginning*, cap. 26.

tica estão repartidos por um território relativamente restrito, entre o Ural e o Atlântico. Objectos de arte mobiliária foram encontrados numa grande porção da Europa ocidental e central, e na Rússia até o rio Dom. Mas a arte mural limita-se à Espanha, à França e à Itália meridional (excepto uma gruta com pinturas, no Ural, descoberta em 1961). O que à primeira vista causa espanto é a «extraordinária unidade do conteúdo artístico: o sentido aparente das imagens não parece ter variado de ∿ 30.000 a ∿ 9.000 antes da nossa era, e permanece idêntico nas Astúrias e no Dom» (1). Segundo Leoi-Gourhan, trata-se da difusão por contacto de um mesmo sistema ideológico, principalmente aquele que marca a «religião das cavernas» (*ibid.*, p. 84) (2).

Como as pinturas se encontram bastante afastadas da entrada, os exploradores são unânimes em considerar as grutas uma espécie de santuário. Por outro lado, muitas dessas cavernas eram inabitáveis, e as dificuldades de acesso reforçavam o seu carácter. Para atingir as paredes decoradas, é necessário percorrer centenas de metros, como no caso das grutas de Niaux ou dos Três Irmãos. A gruta de Cabrerets constitui um verdadeiro labirinto, e exige várias horas de visita. Em Lascaux, ingressa-se na galeria inferior — onde se encontra uma das obras-primas da arte paleolítica — descendo por uma escada de corda através de um poço de 6,30 m de profundidade. A intencionalidade dessas obras pintadas ou gravadas parece indiscutível. Para as interpretar, a maioria dos exploradores tem recorrido a paralelismos etnológicos. Entretanto, certas comparações não eram convincentes, sobretudo quando se procurava «completar» o documento paleolítico a fim de o tornar mais parecido com um documento etnográfico análogo. Apesar disso, tais explicações imprudentes só comprometem os seus autores e não o método que pretendiam utilizar.

Têm sido interpretados os ursos, os leões e outros animais selvagens crivados de flechas, ou as modelagens em argila encontradas na gruta de Montespan, representando leões e um urso com perfurações de buracos redondos e profundos, como provas da «magia da caça» (3). A hipótese é plausível, mas poder-se-ia interpretar algumas dessas obras como a reactualização de uma caçada primordial. É também provável que certos ritos fossem celebrados nas zonas

(1) Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, p. 83.

(2) O mesmo autor estabeleceu a cronologia e a morfologia das obras de arte paleolíticas agrupadas por ele em cinco períodos, começando com a época pré-figurativa (∿ 50.000), a que se segue a época primitiva (∿ 30.000), onde aparecem figuram fortemente estilizadas, o período arcaico (cerca de ∿ 20.000-15.000), caracterizado por um grande domínio técnico, o período clássico (no magdaleniano, cerca de ∿ 15.000-11.000) com um realismo de formas muito ousado, para declinar e extinguir-se em período tardio (cerca de ∿ 10.000).

(3) Bégouen e Casteret reconstituíram todo um ritual a partir da modelagem, em argila, do urso de Montespan; ver a crítica de P. Graziosi, *Palaeolithic Art*, p. 152; cf. Peter J. Ucko e André Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art*, pp. 188-89.

mais profundas dos «santuários», talvez antes de uma expedição de caça ou por ocasião daquilo que se poderia denominar a «iniciação» dos adolescentes (1). Explicou-se uma cena da gruta dos Três Irmãos como representando um dançarino com máscara de bisonte e tocando um instrumento que poderia ser uma flauta. A interpretação parece válida, uma vez que se conhecem, na arte paleolítica, cerca de 55 representações de homens vestidos com peles, muitas vezes em postura de dança (2). Trata-se, de resto, de um comportamento ritual específico dos povos caçadores contemporâneos.

O abade Breuil celebrizou o «Grande Mágico» da gruta dos Três Irmãos, gravura insculpida na parede e medindo 75 cm de altura. O desenho de Breuil mostra-o com uma cabeça de cervo ornada de grandes cornos, mas com rosto de coruja, orelhas de lobo e barba de camurça. Os seus braços terminam em patas de urso, e possui uma longa cauda de cavalo. Só os membros inferiores, o sexo e a postura de dançarino indicam que se trata de uma figura humana. Mas algumas fotografias recentes não mostraram todos os elementos cuidadosamente descritos por Breuil (3). É possível que certos pormenores se tenham deteriorado depois da descoberta da gravura (por exemplo, a segunda armação), mas não está excluída a hipótese de o abade Breuil ter executado mal o seu desenho. Tal como o vemos nas fotografias recentes, o «Grande Mágico» é menos impressionante. Entretanto, pode ser interpretado como um «Senhor dos Animais» ou um feiticeiro que o personifique. Por outro lado, numa placa de ardósia gravada existente em Lourdes, pode-se distinguir um homem envolto em pela de cervo, com cauda de cavalo e guarnecido de cornadura de cervo.

Também célebre, e não menos controversa, é a famosa composição recentemente descoberta, em Lascaux, numa galeria inferior da caverna, de acesso extremamente difícil. Pode-se ver um bisonte ferido, apontando os chifres para um homem aparentemente morto, deitado no chão, a arma deste, espécie de chuço munido de gancho, está apoiada contra o ventre do animal; perto do homem (cuja cabeça termina num bico), vê-se um pássaro empoleirado numa vara comprida. A cena tem sido geralmente interpretada como a ilustração de um «acidente de caça». Em 1950, Horst Kirchner propôs ver nela uma sessão xamânica: o homem não estaria morto, mas em transe diante do bisonte sacrificado, enquanto a sua alma viajaria no além. O pássaro sobre a vara, motivo específico do xamanismo siberiano, seria o seu espírito protector. Segundo Kirchner, a «sessão» era realizada a fim de que o xamã se dirigisse, em êxtase, para perto dos deuses e lhes pedisse a bênção, isto é, o sucesso da caçada. O mes-

(1) Charet interpretou as marcas de pés humanos na gruta de Tuc d'Aubert como uma prova de iniciação de rapazes; a hipótese foi aceite por alguns pesquisadores, mas rejeitada por Ucko e Rosenfeld, *op. cit.*, pp. 177-78.

(2) Cf. Maringer, *op. cit.*, p. 145.

(3) Cf. Ucko e Rosenfeld, fig. 89 e pp. 204, 206.

mo autor considera que os misteriosos «bastões de comando» são baquetas de tambor. Se essa interpretação fosse aceite, isso significaria que os feiticeiros paleolíticos utilizavam tambores comparáveis aos dos xamãs siberianos (1).

A explicação de Kirchner tem sido debatida, e não vemos em nós competência para julgá-la. Entretanto, a existência de um certo tipo de «xamanismo» na época paleolítica parece assegurada. Por um lado, o xamanismo domina ainda nos nossos dias a ideologia religiosa dos caçadores e dos que vivem do pastoreio. Por outro lado, a experiência extática em si, enquanto fenómeno original, é constitutiva da condição humana; não se pode imaginar uma época em que o homem não sonhasse ou não tivesse sonhos-acordados, e não caísse em «transe»; perda de consciência que se interpretava como uma viagem da alma ao além. O que se modificava e mudava com as diferentes formas de cultura e de religião, era a interpretação e a valorização da experiência extática. Já que o universo espiritual dos paleolíticos era dominado pelas relações de ordem «mistíca» entre o homem e o animal, não é difícil adivinhar as funções de um especialista do êxtase.

Já se relacionaram também com o xamanismo os desenhos chamados «de raios X», isto é, que mostram o esqueleto e os órgãos internos do animal. Tais desenhos, atestados na França durante o magdaleneuse (∿ 13.000-6.000) e na Noruega entre ∿ 6.000-2.000, encontram-se na Sibéria oriental, entre os esquimós, na América (entre os odjibwa, os pueblos etc.), mas, também na Índia, na Malásia, na Nova Guiné e na Austrália norte-ocidental (2). É uma arte específica das culturas de caçadores, mas a ideologia religiosa que a impossui, é capaz de «ver o seu próprio esqueleto» (3). Por outras palavras, ele é capaz de penetrar até na origem da vida animal, o elemento ósseo. Que se tratacapaz de penetrar até na origem da vida animal, o elemento ósseo. Que se tratava de uma experiência fundamental para determinado tipo de «místico» prova-o, entre outros, o facto de ainda ser cultivada no budismo tibetano.

6. A PRESENÇA FEMININA.

A descoberta de figuras femininas no último período glaciário levantou problemas que continuam a ser discutidos. A sua distribuição é bastante extensa, do Sudoeste da França ao lago Baical, na Sibéria, e da Itália setentrional até o Reno. As estatuetas, de 5 a 25 cm de altura, são esculpidas em pedra, osso

(1) H. Kirchner, «Ein archaologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus», pp. 244 s., 279 s. Lembremos que se encontraram baquetas de tambor de osso na ilha de Oleni, no mar de Barents, num local datado de aproximadamente ∿ 500; cf. Eliade, *Le chamanisme*, p. 391.

(2) Andreas Lommel, *Shamanism: The Beginnings of Art*, pp. 129 s.

(3) Eliade, *Le chamanisme*, p. 65 s.

ou marfim. Deu-se-lhes, muito impropriamente, o nome de «Vénus» sendo as mais célebres «Vénus» de Lespuges, Willendorf (Austria) e de Laussel (Dordonha) (1). No entanto, graças sobretudo à precisão das escavações, são mais instrutivas as peças descobertas em Gagarino e Mezina, na Ucrânia. Elas provêm dos níveis de habitação e, portanto, parecem estar relacionadas com a religião doméstica. Encontraram-se em Gagarino, próximo das paredes da habitação, seis estatuetas esculpidas em osso de mamute. São talhadas de maneira simples, com um abdómen de proporções exageradas e a cabeça desprovida de vincos. As peças descobertas em Mezina são fortemente estilizadas; algumas delas podem ser interpretadas como formas femininas reduzidas a elementos geométricos (esse tipo é aliás atestado na Europa central); outras representam, muito provavelmente, pássaros. As estatuetas são decoradas com diferentes desenhos geométricos, entre outros a suástica. Para explicar a sua eventual função religiosa, Hancar lembrou que certas tribos de caçadores da Ásia setentrional fabricam pequenas esculturas antropomórficas de madeira, denominadas *dzuli*. Nas tribos onde as *dzuli* são femininas, esses «ídolos» representam a Avó mítica da qual, presume-se, descendem todos os membros: elas protegem as famílias e as habitações, e, por ocasião do retorno das grandes caçadas, apresentam-se-lhes oferendas de sêmola e gordura.

Ainda mais significativa é a descoberta feita por Gerasimov em Mal'ta, na Sibéria. Trata-se de uma «aldeia» cujas casas rectangulares eram divididas em duas metades, a da direita reservada aos homens (só se encontraram objectos de uso masculino), e da esquerda pertencente às mulheres; as estatuetas femininas provêm exclusivamente dessa secção. As suas homólogas na parte masculina representam pássaros, mas algumas foram interpretadas como falos (2).

É impossível determinar a função religiosa dessas estatuetas. Pode-se supor que elas representam de alguma forma a sacralidade feminina, e consequentemente os poderes mágicos-religiosos das deusas. O «mistério» constituído pelo modo de existência específico às mulheres desempenhou importante papel em várias religiões, tanto primitivas como históricas. O mérito de Leroi-Gourhan foi ter esclarecido a função central da polaridade masculino-feminino no conjunto da arte paleolítica, *i.e.*, pinturas e relevos rupestres , estatuetas ou plaquetas de pedra. Ele pôde, além disso, mostrar a unidade dessa linguagem simbólica, desde a região franco-cantábrica até a Sibéria. Utilizando a análise topográfica e estatística, Leroi-Gourhan chegou à conclusão de que as *figuras* (formas, rostos etc.) e os *sinais* são intermutáveis; por exemplo, a imagem do bisonte possui o mesmo valor — «feminino» — que as «feridas» ou outros sinais

(1) Franz Hancar «Zum Problem der Venusstatuetten im eurasiatischen Jungpalacolithikum» pp. 90 s., 150 s.

(2) M. M. Gerasimov, «Paleolithischeskaja stojanka Mal'ta», p. 40, condensado por Karl Jettmar, *in: Les Religions arctiques et finnoises*, p. 292.

geométricos. Observou em seguida que existe uma conexão entre os valores macho-fêmea, por exemplo, bisonte (feminino) e cavalo (masculino). «Decifrada» à luz desse simbolismo, a caverna revela-se um mundo organizado e carregado de significações.

Para Leroi-Gourhan não há dúvida de que a caverna é um santuário e de que as plaquetas de pedra ou as estatuetas constituem «santuários portáteis», tendo a mesma estrutura simbólica que as grutas ornamentais. Entretanto, esse autor admite que a síntese que ele julga ter reconstituído não nos ensina a *linguagem* da religião paleolítica. O método que utiliza impede-o de reconhecer os «acontecimentos» evocados em certas pinturas rupestres. Na célebre «cena» de Lascaux, interpretada por outros exploradores como um acidente de caça ou uma sessão xamânica, Leroi-Gourhan só vê um pássaro pertencente a determinado «grupo topográfico» e que «equivale simbolicamente ao homem ou ao rinoceronte que, justamente, são os seus vizinhos chegados» (*op. cit.*, p. 148). Afora a aproximação de símbolos de valor sexual diferente (e que talvez exprima a importância religiosa concedida a essa complementaridade), tudo o que Leroi-Gourhan pode adiantar «é que as representações cobrem um sistema extremamente complexo e rico, muito mais rico e muito mais complexo do que até então se havia imaginado» (p. 151).

A teoria de Leroi-Gourhan foi criticada de diferentes ângulos. Foi-lhe principalmente censurada certa inconsistência nas suas «leituras» das figuras e sinais, e o facto de não ter relacionado os ritos efectuados nas cavernas com o sistema simbólico que acabava de estabelecer (1). Seja como for, a contribuição de Leroi-Gourhan é importante; ele demonstrou a unidade estilística e ideológica da arte paleolítica, e esclareceu a complementaridade dos valores religiosos camuflados sob o sinal «masculino» e «feminino». Um simbolismo análogo caracterizava a «aldeia» de Mal'ta, com as suas duas metades bem distintas destinadas aos dois sexos. Os sistemas que implicam a complementaridade dos dois princípios sexuais e cosmológicos são ainda abundantes nas sociedades primitivas, e vamos encontrá-los também nas religiões arcaicas. É provável que esse princípio de complementaridade fosse invocado ao mesmo tempo para organizar o mundo e para explicar o mistério da sua criação e da sua regeneração periódicas.

7. RITOS, PENSAMENTO E IMAGINAÇÃO ENTRE OS CAÇADORES PALEOLÍTICOS.

As recentes descobertas da Paleontologia possuem em comum o facto de recuar sempre mas longe no tempo os «primórdios» do homem da cultura. O homem revela-se mais antigo e a sua actividade psicomental mais complexa do

(1) Cf. Ucko e Rosenfeld, p. 220; 195 s. Críticas similares foram feitas por Henri Lhote.

que se acreditava há apenas alguns decénios. Recentemente, Alexander Marshak pode demonstrar a existência, no Paleolítico superior, de um sistema simbólico de notações do tempo, baseado na observação das fases lunares. Essas notações, que o autor denomina «*time-factored*», isto é, acumuladas ininterruptamente durante um longo período, permitem a suposição de que certas cerimónias sazonais ou periódicas eram fixadas com muita antecedência, como acontece nos nossos dias entre os siberianos e os índios da América do Norte. Esse «sistema» de notações conservou-se por mais de 25.000 anos, do aurignaceuse precoce ao magdaleneuse tardio. Segundo Marshak, a escrita, a aritmética e o calendário propriamente dito, que fazem o seu aparecimento nas primeiras civilizações, re-refem-se provavelmente ao simbolismo que impregna o «sistema» de notações utilizado durante o Paleolítico (1).

O que quer que se pense sobre a teoria geral de Marshak a respeito do desenvolvimento da civilização, permanece o facto de que o ciclo lunar já era analisado, memorizado e utilizado com finalidades práticas cerca de 15.000 anos antes da descoberta da agricultura. Compreende-se então melhor o papel considerável da lua nas mitologias arcaicas e sobretudo o facto de o simbolismo lunar haver integrado num único «sistema» realidades tão diversas quanto a mulher, as águas, a vegetação, a serpente, a fertilidade, a morte, o «re-nascimento» etc. (2).

Ao analisar os meandros gravados em objectos ou pintados nas paredes das cavernas, Marshak concluiu que esses desenhos constituem um «sistema», pois apresentam uma sucessão e exprimem uma intencionalidade. Essa estrutura já é atestada nos desenhos gravados sobre um osso exumado em Pech de l'Azé (Dordonha) e pertencente ao nível achelense (cerca de $\sim$ 135.000), isto é, pelo menos 100.000 anos antes dos meandros do Paleolítico superior. Além disso, os meandros são traçados em torno de desenhos de animais e sobre eles, indicando certo ritual («acto individual de participação», como o denomina Marshak). É difícil precisar-lhes o sentido, mas a partir de determinado instante (por exemplo, o desenho de Petersfeld, Baden) os meandros são apresentados em «*running angles*» e acompanhados de peixes. Nesse caso, o simbolismo aquático é evidente. Entretanto, segundo o autor, não se trata simplesmente de uma «imagem» da água; os inúmeros traços deixados pelos dedos e por diversas

(1) Cf. Alexander Marshak, *The Roots of Civilization*, pp. 81 s. Igualmente significativa é a capacidade que possuíam os paleolíticos de observar e designar com precisão as fases da vida vegetal; cf. Marshak, *op. cit.*, pp. 172 s; *id.*, «O bastão de comando de Montgaudier (Charente)», pp. 329 s.

(2) Cf. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, cap. IV.

ferramentas denotam «um acto individual de participação em que o simbolismo ou a mitologia aquáticos exerciam um papel (1).

Tais análises confirmam a *função ritual* dos sinais e das figuras paleolíticas. Parece agora evidente que essas imagens e símbolos se referem a certas «histórias», isto é, a acontecimentos relacionados com as estações, os hábitos do animal caçado, a sexualidade, a morte, os poderes misteriosos de alguns seres sobrenaturais e de certas personagens («especialistas do sagrado»). Podemos considerar as representações paleolíticas como um código que significa ao mesmo tempo o *valor simbólico* (portanto «mágico-religioso») das imagens e a sua *função* nas cerimónias referentes a diversas «histórias». Sem dúvida, jamais saberemos o conteúdo preciso dessas «histórias». Mas os «sistemas» em que se inserem os diferentes símbolos permitem-nos ao menos adivinhar a sua importância nas práticas mágico-religiosas dos paleolíticos. Tanto mais que vários desses «sistemas» são também partilhados pelas sociedades de caçadores.

Como observámos anteriormente (§ 4), é possível «reconstituir» certos aspectos das religiões da pré-história, considerando os ritos e as crenças específicas dos caçadores primitivos. Não se trata apenas de «paralelos etnográficos», método que, com maior ou menor sucesso, foi aplicado por todos os pesquisadores com excepção de Leroi-Gourhan e de Laming-Emperair (2). Mas, levando-se em conta todas as diferenças que separam uma cultura pré-histórica de uma cultura primitiva, pode-se não obstante circunscrever certas configurações fundamentais. De facto. várias civilizações arcaicas, baseadas na caça, na pesca e na recolecção, sobrevivem recentemente na margem da ecúmena (na Terra do Fogo, na África, entre os hotentotes e bosquímanos, na zona ártica, na Austrália etc.) ou nas grandes florestas tropicais (os pigmeus bambuti etc.). Apesar das influências das civilizações agrícolas vizinhas (pelo menos em certos casos), as estruturas originais não estavam desarticuladas por volta do fim do século XIX. Essas civilizações «paradas» num estádio semelhante ao Paleolítico superior constituem de algum modo «fósseis vivos» (3).

(1) A. Marshak, «The Meander as a System». O autor considera que a tradição dos meandros não se deixa explicar pela magia da caça ou pelo simbolismo sexual. O conjunto Serpente-Água-Chuva-Tempestade-Nuvem é encontrado na Eurásia neolítica, na Austrália, na África e nas duas Américas.

(2) O que atraiu a crítica de Ucko. *op. cit.*, pp. 140 s. Esse autor, depois de ter lembrado alguns exemplos em que a comparação etnográfica esclareceu certos aspectos das sociedades pré-históricas (pp. 151 s.) apresenta uma análise da arte rupestre paleolítica à luz dos factos autralianos e africanos (pp. 191 s.).

(3) Lembremos que o conceito dos «fósseis vivos» foi utilizado com sucesso em vários ramos da Biologia, especialmente na Espeleologia. As troglobias que habitam hoje as grutas pertencem a uma fauna há muito superada. «São verdadeiros fósseis vivos e representam amiúde estádios muito antigos da história da vida: terciário e mesmo secundário» (Dr. Racovitza). As grutas conservam assim uma fauna arcaica, muito importante para a compreensão dos grupos zoomórficos primitivos *que não são fossilizáveis.*

Sem dúvida, não se trata de transportar para os homens da idade da pedra antiga as práticas religiosas e as mitologias dos «primitivos». Mas, conforme já observámos, o êxtase de tipo xamânico parece atestado no Paleolítico. Isso implica, por um lado, a crença numa «alma» capaz de abandonar o corpo e de viajar livremente no mundo e, por outro lado, a convicção de que, numa tal viagem, a alma pode encontrar certos Seres sobre-humanos e pedir-lhes ajuda ou bênção. O êxtase xamânico implica além disso a possibilidade de «possuir», isto é, de penetrar nos corpos dos humanos, e também de «ser possuído» pela alma de um morto ou de um animal, ou ainda por um espírito ou por um deus.

Para evocar um outro exemplo, a separação dos sexos (cf. § 6) permite-nos supor a existência de ritos secretos reservados aos homens e celebrados antes das expedições de caça. Ritos semelhantes constituem o apanágio dos grupos de adultos, análogos às «sociedades de homens» (*Männerbünde*); os «segredos» são revelados aos adolescentes por intermédio dos ritos iniciatórios. Certos autores acreditaram ter encontrado a prova de uma tal iniciação na gruta de Montespan, mas essa interpretação foi contestada. Entretanto, o arcaísmo dos ritos iniciáticos é indubitável. As analogias entre várias cerimónias atestadas nas extremidades da ecúmena (Austrália, América do Sul e do Norte) (1) testemunham uma tradição comum desenvolvida já no Paleolítico.

No que se refere à «dança circular» de Montespan (seja qual for a interpretação dos traços deixados pelos pés dos jovens no solo argiloso da gruta), Curt Sachs não duvida de que essa coreografia ritual fosse perfeitamente conhecida dos paleolíticos (2). Ora, a dança circular difundida (em toda a Eurásia, na Europa oriental, na Melanésia, entre os índios da Califórnia, etc.). É praticada em toda a parte pelos caçadores, seja para apaziguar a alma do animal abatido, seja para garantir a multiplicação da caça (3). Em ambos os casos, a continuidade com a ideologia religiosa dos caçadores paleolíticos é evidente. A «solidariedade mística» entre o grupo de caçadores e a caça deixa presumir um certo número de «segredos do ofício» exclusivos dos homens; ora, «segredos» semelhantes são comunicados aos adolescentes através das iniciações.

A dança circular ilustra admiravelmente a persistência dos ritos e crenças pré-históricos nas culturas arcaicas contemporâneas. Vamos encontrar outros exemplos. Lembremos, por enquanto, que certas pinturas rupestres do Hoggarr e do Tassili puderam ser «decifradas» graças a um mito iniciatório dos pastores peúles, mito comunicado por um erudito do Mali ao africanista Germaine Dieterlen, que o publicou (4). Por seu turno. H. von Sicard, em monogra-

(1) Ver M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 69 s.
(2) Curt Dachs, *World History of the Dance* (1937), pp. 124, 208.
(3) Ver rica documentação em Evel Gasparini, *Il Matriarcato Slavo, pp. 667 s.*
(4) C. Dieterlen, *Koumen*; Cf. Henri Lhote, «Les gravures et les peintures rupestres de Sahara», pp. 282 s.

fia dedicada a *Luwe* e aos seus análogos onomásticos, chegou à conclusão de que esse deus africano representa a mais antiga crença religiosa dos caçadores euro-africanos, numa época que o cientista sueco data como sendo anterior a ∿ 8.000 (1).

Em resumo, parece plausível afirmar que determinado número de mitos era familiar às populações paleolíticas, em primeiro lugar os mitos cosmogónicos e os mitos de origem (a origem do homem, da caça, da morte etc.). Para darmos apenas um exemplo, um mito cosmogónico põe em cena as Águas primordiais e o Criador, antropomorfo ou com a forma de um animal aquático, que desce ao fundo do oceano para trazer a matéria necessária à criação do mundo. A enorme difusão dessa cosmogonia e a sua estrutura arcaica indicam uma tradição herdade da mais alta pré-história (2). Da mesma forma, mitos, lendas e ritos relacionados com a ascensão ao céu e com o «vôo mágico» (as asas, as plumas de aves de rapina — águia, falcão) são universalmente atestados, em todos os continentes, desde a Austrália e a América do Sul até as zonas árcticas (3). Ora, esses mitos são solidários com as experiências oníricas e extáticas, específicas do xamanismo, e o seu arcaísmo é indubitável.

De igual difusão são os mitos e os símbolos do arco-íris e da sua réplica terrestre, a ponte, ligações por excelência com o outro mundo. É também permitido supor a existência de um «sistema» cosmológico articulado a partir da experiência fundamental de um «Centro do Mundo», em torno do qual está organizado o espaço. Já em 1914, W. Gaerte tinha recolhido uma grande quantidade de sinais e imagens pré-históricos, susceptíveis de serem interpretados como Montanhas cósmicas, Umbigos da Terra e Rios paradigmáticos que dividem o «mundo» em quatro direcções (4).

Quanto aos mitos sobre a origem dos animais e as relações religiosas entre o caçador, a caça e o Senhor das Feras, é provável que eles sejam profusamente mencionados em código cifrado no repertório iconográfico dos paleolíticos. É também difícil imaginarmos uma sociedade de caçadores desprovida de mitos sobre a origem do fogo, tanto mais que a maioria desses mitos dão destaque à actividade sexual. Finalmente, é preciso levar sempre em consideração a experiência primária da sacralidade do Céu e dos fenómenos celestes e atmosféricos. É uma das raras experiências que revelam espontaneamente a «transcen-

(1) H. von Sicard, «*Luwe* und verwante mythische Gestalten», pp. 720 s.

(2) Ver a análise comparativa de todas as suas variantes no nosso livro *De Zalmoxis à Gengis-Khan*. pp. 81-130.

(3) Cf. Eliade, *Mythes rêves et mystères*, pp. 163-164; *id.*, *Le Chamanisme*, pp. 319 s., 350 s. 372 s.; *id.*, *Religions australiennes*, pp. 139 s.

(4) W. Gaerte, «Kosmische Vorstellungen im Bilde praehistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltstroeme». Observemos que a maioria dos exemplos citados por Gaerte pertencem às culturas pré-históricas mais recentes.

dência» e a majestade. Além do mais, as ascensões extáticas dos xamãs, o simbolismo do vôo, a experiência imaginária da altitude como libertação da gravidade, contribuem para consagrar o espaço celeste como fonte e morada por excelência dos seres sobre-humanos: deuses, espíritos, heróis civilizadores. Mas igualmente importantes e significativas são as «revelações» da noite e das trevas, do sacrifício do animal caçado e da morte de um membro da família, das catástrofes cósmicas, das eventuais crises de entusiasmo, de loucura ou de ferocidade homicida dos membros da tribo.

Papel decisivo é o desempenhado pelas valorizações mágico-religiosas da linguagem. Certos gestos já podiam indicar a epifania de uma potência sagrada ou de um «mistério» cósmico. É provável que os gestos das figuras antropomorfas da arte pré-histórica estivessem carregados não só de sentido, mas também de poder. O significado religioso dos «gestos-epifanias» era ainda conhecido por certas sociedades primitivas aproximadamente no final do século XIX (1). *A fortiori*, a criatividade fonética teve de constituir uma fonte inesgotável de poderes mágico-religiosos. Mesmo antes da linguagem articulada, a voz humana não era não só capaz de transmitir informações, ordens ou desejos, mas também de criar todo um universo imaginário através das suas explosões sonoras e inovações fónicas. Basta pensar nas criações fabulosas, paramitológicas e parapoéticas, mas também iconográficas, ocasionadas pelos exercícios preliminares dos xamãs ao prepararem a sua viagem extática, ou pela repetição dos *mantras* durante certas meditações ioga, que envolvem ao mesmo tempo o ritmo da respiração (*prânâyâma*) e a visualização das «sílabas místicas».

À medida que se aperfeiçoava, a linguagem aumentava os seus meios mágico-religiosos. A palavra pronunciada desencadeava uma força difícil, se não impossível, de anular. Crenças similares ainda sobrevivem em várias culturas primitivas e populares. Encontramo-las também na função ritual das fórmulas mágicas do panegírico, da sátira, da execração e do anátema nas sociedades mais complexas. A experiência exaltante da palavra como força mágico-religiosa conduziu às vezes à certeza de que a linguagem é capaz de assegurar os resultados obtidos pela acção ritual.

Para concluir, é necessário também levar em conta a diferença entre os diversos tipos de personalidade. Certo caçador destacava-se pelas suas proezas ou pela astúcia, outro pela intensidade dos seus transes extáticos. Essas diferenças caracterológicas implicam uma certa variedade na valoração e interpretação das experiências religiosas. No final das contas, apesar das poucas ideias fundamentais comuns, a herança religiosa do Paleolítico já apresentava uma configuração religiosa bastante complexa.

(1) Entre certas tribos da Austrália setentrional, o principal rito de iniciação de uma moça consiste em apresentá-la solenemente diante da comunidade. *Mostra-se* que ela é adulta, ou seja, está pronta para assumir o comportamento próprio das mulheres. Ora, mostrar alguma coisa ritualmente, quer se trate de uma marca, de um objecto ou de um animal, é declarar uma presença sagrada, aclamar o milagre de uma hierofania; cf. Eliade, *Religions australiennes*, p. 120; para outros exemplos, ver *Naissances mystiques*, pp. 96 s.

Figura de touro – provável culto zoomórfico.
França pré-histórica.

Nuragues – construções de carácter habitacional ou sepulcral.
Sardenha protohistórica.

CAPÍTULO II

A mais longa Revolução: A descoberta da agricultura — Mesolítico e Neolítico —

1. UM PARAÍSO PERDIDO

O fim da época glaciária, por volta de ∿ 8.000, mudou de maneira radical o clima e a paisagem, e por conseguinte a flora e a fauna da Europa ao norte dos Alpes. O recuo dos gelos provocou a migração da fauna em direcção às regiões setentrionais. Gradualmente a floresta foi substituindo as estepes árcticas. Os caçadores acompanharam a caça, sobretudo as manadas de renas, mas a rarefacção da fauna obrigou-os a instalar-se nas margens dos lagos e sobre os litorais, e a viverem da pesca. As novas culturas que se desenvolveram durante os milénios sub-sequentes são designadas Mesolítico. Na Europa ocidental tais culturas são nitidamente mais pobres do que as grandiosas criações do Paleolítico superior. Em compensação, na Ásia do sudoeste, e particularmente na Palestina, o Mesolítico constitui um período axial: é a época da domesticação dos primeiros animais e dos primórdios da agricultura.

Conhecem-se bastante mal as práticas religiosas dos caçadores que acompanharam as manadas de renas no Norte da Europa. No depósito de resíduos de uma lagoa de Stellmoor, perto de Hamburgo, A. Rust encontrou os restos completos de 12 renas, submersas e com pedras na caixa toráxica ou no ventre. Rust e outros autores interpretaram esse facto como oferenda das primícias apresentadas a uma divindade, provavelmente ao Senhor das Feras. Mas H. Pohlhausen lembrou que os esquimós conservam as provisões de carne na água gelada dos lagos e dos riachos (1). Entretanto, como reconhece o próprio

(1) A. Rust, *Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor*; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, vol I, pp. 224 s.; H. Pohlhausen, «Zum Motiv der Rentierversenkung», pp. 988-89; J. Maringer, «Die Opfer der palaeolitischen Menschen», pp. 266 s.

Pohlhausen, essa explicação empírica não exclui a intencionalidade religiosa de certos depósitos. Com efeito, o sacrifício por imersão é amplamente atestado, e em épocas diferentes, da Europa setentrional até a Índia (1).

O lago de Stellmoor era provavelmente tido como «lugar sagrado» pelos caçadores mesolíticos. Rust recolheu na jazida numerosos objectos: flechas de madeira, ferramentas de osso, machados talhados em hastes de renas. É muito provável que estes utensílios representem oferendas, como acontece com os objectos da idade de bronze e da idade de ferro encontrados em alguns lagos e lagoas da Europa Ocidental. Sem dúvida, mais de cinco milénios separaram os dois grupos de objectos, mas a continuidade desse tipo de prática religiosa é indubitável. Na fonte chamada de Saint-Sauver (Floresta de Compiègne) foram descobertos objectos de sílex da época neolítica (quebrados intencionalmente como sinal de *ex-voto*), do tempo dos gauleses e dos galo-romanos, e da Idade Média aos nossos dias (2). É preciso também ter presente que, neste último caso, a prática se manteve apesar da influência cultural da Roma Imperial e, sobretudo, a despeito das repetidas proibições da Igreja. Além do seu interesse intrínseco, este exemplo tem um valor paradigmático: ilustra admiravelmente a continuidade dos «lugares sagrados» e de certas práticas religiosas.

Ainda na camada mesolítica de Stellmoor, Rust descobriu uma estaca de pinho com um crânio de rena colocado na sua parte mais alta. Segundo Maringer, essa estaca cultual indica provavelmente refeições rituais: comia-se a carne das renas e ofereciam-se as cabeças desses animais a um ser divino. Não longe de Ahrensburg-Hopfenbach, num local mesolítico datado de $\sim$ 10.000, Rust resgatou do fundo da lagoa um tronco de salgueiro de 3,50 m de comprimento, grosseiramente esculpido: distinguem-se a cabeça, um pescoço alongado e incisões de grandes riscos, que, segundo o autor da descoberta, representam os braços. Esse «ídolo» tinha sido fixado na lagoa, mas não se encontraram em torno ossadas nem objectos de qualquer espécie. Trata-se, provavelmente, da imagem de um Ser sobrenatural, embora não seja possível precisar-lhe a estrutura (3).

Ao lado da pobreza desses parcos documentos dos caçadores de renas, a arte rupestre da Espanha oriental oferece ao historiador das religiões um material apreciável. A pintura rupestre naturalista do Paleolítico superior transformou-se, no «Levante espanhol», numa arte geométrica rígida e formalista. As paredes rochosas da Sierra Morena estão cobertas de figuras antropomorfas e terimorfas (principalmente de cervos e cabritos monteses), reduzidas a alguns

(1) Cf. A. Closs, «Das Versenkungsopfer», *passim*.

(2) M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (nova edição, 1968), p. 174.

(3) A. Rust, *Die jungpalaeolitischen Zeltanlangen von Ahrensburg*, pp. 141 s.; J. Maringer, «Die Opfer der palaeolitischen Menschen», pp. 267 s.; H. Müller-Karpe, *Handbuch d. Vorgeschichte*, vol. II, pp. 496-97 (n^0 347) hesita em ver nesse objecto um «ídolo».

traços, e de diferentes sinais (tiras onduladas, círculos, pontos, sóis). Hugo Obermaier mostrou que essas figuras antropomorfas se aproximam dos desenhos específicos dos seixos pintados do aziliano (1). Uma vez que essa civilização deriva da Espanha, as representações antropomorfas inscritas nas paredes rochosas e nos seixos devem ter significados similares. Têm sido explicadas como símbolos fálicos, elementos de uma escrita, ou sinais mágicos. Mais convincente parece a comparação com as *tjurunga* australianas. Sabe-se que esses objectos rituais, mais frequentemente da pedra e enfeitados com diversos desenhos geométricos, representam o corpo místico dos antepassados. As *tjurunga* estão escondidas em grutas ou enterradas em certos locais sagrados e só são comunicadas aos jovens no final da sua iniciação. Entre os aranda, o pai dirige-se ao filho nestes termos: «Eis o teu próprio corpo, do qual saíste por um novo nascimento», ou: «É o teu próprio corpo. É o antepassado que tu eras quando durante a tua existência anterior, erravas por regiões longínquas. Depois, desceste à gruta sagrada, para nela repousar» (2).

Supondo-se que os seixos pintados de Mas d'Azil tenham tido, como é provável, uma função análoga à das *tjurunga,* é impossível saber se os seus autores partilhavam ideias similares às dos australianos. Contudo não se pode duvidar do sentido religioso dos seixos azilianos. Na gruta de Birsek, encontraram-se 133 seixos pintados, quase todos quebrados. Parece plausível que tenham sido partidos por inimigos ou por posteriores ocupantes da caverna. Em ambos os casos, pretendia-se eliminar a força mágico-religiosa presente em tais objectos. Provavelmente, as grutas e os locais ornados de pinturas rupestres do Levante espanhol constituiam lugares santos. Quanto aos sóis e aos outros sinais geométricos que acompanham as figurações antropomorfas, o seu significado continua a ser um mistério (3).

Não temos as menores condições de precisar a origem e o desenvolvimento da crença nos antepassados durante a pré-história. A julgar pelos paralelos etnográficos, esse complexo religioso é susceptível de coexistir com a crença em Seres Sobrenaturais ou em Senhores das Feras. Não se vê por que razão a ideia dos ancestrais míticos não faria parte do sistema religioso dos paleolíticos: ela é solidária com a mitologia das origens — origem do mundo, da caça, do

(1) Civilização de caçadores e pescadores que deve essa denominação ao sítio de Mas d'Azil, gruta dos Pirineus franceses.

(2) M. Eliade, *Religions australiennes* (1972), pp. 100 s. Vê-se que, segundo as crenças dos australianos, o antepassado existe simultaneamente no seu «corpo místico», a *tjurunga*, e no homem em que se reencarnou. Devemos acrescentar que ele existe também sob a terra na forma de «criança espírito» (*ibid.*, p. 60).

(3) Lembremos que os australianos, assim como várias tribos sul-americanas, acreditam que os seus místicos se metamorfosearam em astros ou subiram ao Céu para habitar o Sol e as estrelas.

homem, da morte — específicas às civilizações de caçadores. Trata-se, além disso, de uma ideia religiosa universalmente difundida e mitologicamente fértil, pois manteve-se em todas as religiões, mesmo as mais complexas (com excepção do budismo hinâyâna). Pode acontecer que uma ideia religiosa arcaica se espalhe de maneira inesperada em certas épocas e após determinadas circunstâncias particulares. Se é verdade que a ideia do ancestral mítico e o culto dos antepassados dominam o Mesolítico europeu, é provável, como pensa Maringer (*op. cit.*, p. 183), que a importância desse complexo religioso se explique pela lembrança da época glaciária, quando os remotos antepassados viviam numa espécie de «paraíso dos caçadores». Com efeito, os australianos julgam que os seus antepassados míticos viveram, durante a idade de ouro, num paraíso terrestre onde a caça era farta e em que as noções de bem e de mal eram praticamente desconhecidas (1). É esse mundo «paradisíaco» que os australianos se esforçam por reactualizar durante certas festas, quando as leis e as proibições estão suspensas.

2. TRABALHO. TECNOLOGIA E MUNDOS IMAGINÁRIOS.

Como dissemos, no Próximo Oriente, sobretudo na Palestina, o Mesolítico assinala uma época criadora, embora conservando o seu carácter de transição entre dois tipos de civilizações, a da caça e a da recolecção e uma outra, baseada na cultura dos cereais. Na Palestina, os caçadores do Paleolítico superior parecem ter habitado as grutas no decorrer de longos intervalos. Mas foram sobretudo os detentores da cultura natufiana (2) que optaram por uma existência claramente sedentária. Habitavam tanto as cavernas como os locais ao ar livre (como em Einan, onde as escavações revelaram um lugarejo formado de choupanas circulares dotadas de lares). Os natufianos haviam descoberto a importância alimentar dos cereais silvestres que ceifavam utilizando foices de pedra, e cujos grãos eram pilados num almofariz com o auxílio de um pilão (3). Era um grande passo em direcção à agricultura. A domesticação dos animais também teve início durante o Mesolítico (muito embora só se generalize no começo do Neolítico): o carneiro em Zawi Chemi-Shanidar, por volta de $\sim$ 8.000, o bode em Jericó, na Jordânia, ao redor de $\sim$ 7.000, e o porco em torno de $\sim$ 6.500;

(1) Eliade, *Religion australiennes*, p. 57.

(2) Termo derivado de Wady em Natuf, onde essa população mesolítica foi identificada pela primeira vez.

(3) Emmanuel Anati, *Palestine before the Hebrews*, pp. 49 s.; Müller-Karpe, *Handbuch*, II, pp. 254 s.; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, I, pp. 41 s.

o cão em Stan Carr, na Inglaterra, em mais ou menos ∿ 7.500 (1). Os resultados imediatos da domesticação das gramíneas aparecem na expansão populacional e no desenvolvimento do comércio, fenómenos que já caracterizam os natufianos.

Ao contrário do esquematismo geométrico específico dos desenhos e das pinturas do Mesolítico europeu, a arte dos natufianos é naturalista: desenterraram-se pequenas esculturas de animais e estatuetas humanas, às vezes em postura erótica (2). O simbolismo sexual dos pilões esculpidos em forma de falo é tão «evidente» que não se pode duvidar do seu significado mágico-religioso.

Os dois tipos de sepultura natufiana — a) inumação de todo o corpo, numa posição curvada, b) sepultamento dos crânios — eram conhecidos no Paleolítico e prolongaram-se no Neolítico. A propósito dos esqueletos exumados em Einan (3), supôs-se que uma vítima humana era sacrificada por ocasião do enterro, mais ignora-se o sentido do ritual. Quanto aos depósitos de crânios, compararam-se os documentos natufianos com os depósitos descobertos em Offnet, na Baviera, e na gruta do Hohlenstern, em Württenburg: todos esses crânios pertenciam a indivíduos que haviam sido chacinados, talvez por caçadores de cabeças ou por canibais (4).

Em ambos os casos, pode-se presumir um acto mágico-religioso, uma vez que a cabeça (*i.e.*, o cérebro) era considerada a sede da «alma». Há já muito tempo que, graças aos sonhos e às experiências extáticas e paraextáticas, se reconheceu a existência de um elemento independente do corpo, que as línguas modernas designam pelos termos «alma», «espírito», «sopro», «vida», «duplo», etc. Esse elemento «espiritual» (não lhes podemos dar outro nome, já que era apreendido enquanto imagem, visão, «aparição» etc.) estava presente no corpo inteiro; constituía de alguma forma o seu «duplo». Mas a localização da «alma» ou do «espírito» no cérebro teve consequências consideráveis (5): por um lado

(1) Todas essas datas foram obtidas graças às análises com carbono radioactivo. Sobre a domesticação animal, ver Müller-Karpe, *op. cit.*, II, pp. 250 s. Descobriu-se recentemente no vale do Alto Nilo um complexo pré-Neolítico de alimentação à base de cereal datado de ∿ 13.000. Cf. Fred Wendorf, S Rushdi e R. Schild, «Egyptian Pre-history: Some New Concepts» (*Science*, vol. 169, 1970, pp. 1.161-1.171).

(2) Ver, por exemplo, a estatueta encontrada em Ain Sakhri; Anati, *op. cit.*, p. 160. Ver agora Jacques Cauvin, *Religions néolithiques*, pp. 21 s.

(3) Um dos túmulos pode ser considerado o mais antigo momento megalítico do mundo; Anati, *op. cit.*, p. 172. Sobre Einan, cf. Müller-Karpe, II, 349.

(4) Anati, *op. cit.*, p. 175; Maringer, *The Gods of the Prehistoric Men*, pp. 184 s. Ver também Muller-Karpe, I, pp. 239 s.

(5) E não só para as crenças compartilhadas durante a pré-história. Os gregos também tinham localizado a alma (e mais tarde, com Alcméon de Crotona, o esperma) na cabeça. Cf. Onians, *Origins of European Thought*, pp. 107-8, 115, 134-6 etc.

acreditava-se poder assimilar o elemento «espiritual» da vítima devorando-lhe o cérebro; por outro lado, o crânio, fonte de poder, tornava-se objecto de culto.

Além da agricultura, outras invenções tiveram lugar durante o Mesolítico, sendo as mais importantes o arco e a confecção de cordas, redes, anzóis, e de embarcações capazes de viagens bastante longas. Tal como as outras invenções anteriores (ferramentas de pedra, diversos objectos trabalhados em osso ou em armações de cervo, roupas e toldos de peles etc.), e as que serão efectivadas durante o Neolítico (em primeiro lugar a cerâmica), todas essas descobertas suscitaram mitologias e fabulações paramitológicas e às vezes deram origem a comportamentos rituais. O valor empírico dessas invenções é evidente. O que é menos óbvio é a *importância da actividade imaginária deflagrada pela intimidade com as diferentes modalidades da matéria*. Trabalhando com um sílex ou uma agulha primitiva, ligando peles de animais ou tábuas de madeira, preparando um anzol ou uma ponta de flecha, moldando uma estatueta em argila, a imaginação revela analogias insuspeitadas entre os diferentes níveis do real; as ferramentas e os objectos são carregados de inumeráveis simbolismos, o mundo do trabalho — o micro-universo que rouba a atenção do artesão durante longas horas — torna-se um centro misterioso e sagrado, rico de significados.

O mundo imaginário criado e continuamente enriquecido pela intimidade com a matéria deixa-se apreender de maneira insuficiente nas criações figurativas ou geométricas das diferentes culturas pré-históricas. Mas esse mundo ainda nos é acessível nas experiências da nossa própria imaginação. É principalmente essa continuidade ao nível da actividade imaginária que nos permite «compreender» a existência dos homens que viviam nessas épocas longínquas. Mas, ao contrário do homem das sociedades modernas, a actividade do homem pré-histórico possuía uma dimensão mitológica. Uma quantidade considerável de figuras sobrenaturais e de episódios mitológicos, que vamos encontrar nas tradições religiosas posteriores, representam muito provavelmente «descobertas» das idades da pedra.

3. A HERANÇA DOS CAÇADORES PALEOLÍTICOS.

Os progressos realizados durante o Mesolítico põem fim à unidade cultural das populações paleolíticas e desencadeiam a variedade e as divergências que passarão a ser doravante a principal característica das civilizações. As sociedades de caçadores paleolíticos restantes começam a penetrar nas regiões marginais ou de difícil acesso: o deserto, as grandes florestas, as montanhas. Mas esse processo de afastamento e de isolamento das sociedades paleolíticas não implica o desaparecimento do comportamento e da espiritualidade especí-

ficos ao caçador. A caça como meio de subsistência prolonga-se nas sociedades dos agricultores. É provável que um certo número de caçadores, que se recusavam a participar activamente da economia dos cultivadores, tenham sido empregados como defensores das aldeias; a princípio contra os animais selvagens que importunavam os sedentários e causavam prejuízos aos campos cultivados, e mais tarde contra os bandos de saqueadores. É também provável que as primeiras organizações militares se tenham constituído a partir desses grupos de caçadores-defensores das aldeias. Como veremos na hora oportuna, os guerreiros, os conquistadores e as aristocracias militares prolongam o simbolismo e a ideologia do caçador típico.

Por outro lado, os sacrifícios cruentos, praticados tanto pelos cultivadores como pelos que vivem do pastoreio, repetem, no final das contas, o acto do caçador ao abater a caça. Um comportamento que, durante um ou dois milhões de anos, se confundira com a forma humana (ou pelo menos masculina) de existir, não se deixa eliminar com facilidade.

Vários milénios depois do triunfo da economia agrícola, a *Weltanschauung* do caçador primitivo far-se-á de novo sentir na história. Com efeito, as invasões e as conquistas dos indo-europeus e dos turco-mongóis serão empreendidas sob a égide do caçador por excelência, o animal carnívoro. Os membros das confrarias militares (*Männerbünde*) indo-europeias e os cavaleiros nómadas da Ásia central comportavam-se em relação às populações sedentárias que atacavam como carnívoros que caçam, estrangulam e devoram os herbívoros da estepe ou o gado dos agricultores. Numerosas tribos indo-europeias e turco-mongóis tinham epónimos de animais de rapina (em primeiro lugar, o lobo) e consideraram-se descendentes de um Antepassado mítico teriomorfo. As iniciações militares dos indo-europeus comportavam uma transformação ritual em lobo: o guerreiro exemplar apropriava-se do comportamento de um carnívoro.

Por outro lado, a perseguição e a execução de uma fera torna-se o modelo mítico da conquista de um território (*Landnáma*) e da fundação de um Estado (1). Entre os assírios iranianos e os turco-mongóis, as técnicas da caça e da guerra, assemelham-se a ponto de se confundirem. Por toda a parte, no mundo asiático, desde o aparecimento dos assírios até aos começos da época moderna, a caça constitui ao mesmo tempo a educação por excelência e o desporto favorito dos soberanos e das aristocracias militares. Aliás, o prestígio fabuloso da existência do caçador em relação à dos cultivadores sedentários mantém-se ainda em diversas populações primitivas (2). As centenas de milhares de anos

(1) Na África e noutros lugares a «caça ritual» é efectuada por ocasião das iniciações e da instituição de um novo chefe.

(2) Um exemplo característico: os Desana da Colômbia proclamam-se caçadores, embora 75 % da sua alimentação provenham da pesca e da horticultura; mas, a seu ver, só a vida de caçador é digna de ser vivida.

vividos numa espécie de simbiose mística com o mundo animal deixaram traços indeléveis. Além disso, o êxtase orgiástico é capaz de reactualizar o comportamento religioso dos primeiros Paleomínidas, quando a caça era devorada crua; facto que se verificou na Grécia, entre os adoradores de Dioniso (vol. 2, § 124) ou, ainda no princípio do século XX, entre os Aissaua de Marrocos.

4. A DOMESTICAÇÃO DAS PLANTAS ALIMENTARES: MITOS DE ORIGEM

Desde 1960 sabe-se que as aldeias precederam a descoberta da agricultura. O que Gordon Childe chamava «revolução neolítica» efectuou-se gradualmente entre ∿ 9.000 e ∿ 7.000. Sabe-se também que, ao contrário do que se pensava até bem pouco tempo, a cultura das gramíneas e a domesticação dos animais precederam a fabricação da cerâmica. A agricultura propriamente dita, isto é, a cerealicultura, desenvolveu-se na Ásia sul-ocidental e na América central. A «vegetocultura», que depende da reprodução vegetativa dos tubérculos, raízes ou rizomas, parece ter origem nas planícies húmidas tropicais da América e da Ásia sul-ocidental.

Ainda se conhecem mal a antiguidade da cultura de vegetais e as suas relações com a cultura cerealífera de vegetais. Alguns etnólogos inclinam-se a considerar a cultura antiga como mais do que a cultura dos grãos; outros, ao contrário, cuidam que ela representa uma imitação empobrecida da agricultura. Uma das raras indicações precisas foi fornecida pelas escavações efectuadas na América do Sul. Nas planícies de Rancho Peludo, na Venezuela, e Momil, na Colômbia, vestígios de uma cultura de mandioca foram descobertos debaixo do nível da cultura do milho, o que significa a antecedência da cultura de vegetais (1). Recentemente, uma nova prova de antiguidade da Tailândia foi revelada: numa caverna (a «Gruta dos Fantasmas») exumaram-se ervilhas cultivadas, favas e raízes de plantas tropicais; a análise com carbono radiactivo aponta para datas em torno de ∿ 9.000 (2).

Inútil insistir na importância da descoberta da agricultura para a história da civilização. Tornando-se o *produtor* do seu alimento, o homem teve de modificar o seu comportamento ancestral. Antes de mais nada, teve de aperfeiçoar a sua técnica de calcular o tempo, descoberta ainda no Paleolítico. Já não lhe bastava assegurar a exactidão de certas datas futuras com o auxílio de um calendário lunar rudimentar. Doravante, o cultivador estava obrigado a elaborar

(1) David R. Harris, «Agricultural Systems, Ecosystems and the Origins of Agriculture», *in The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, p. 12.

(2) William Solhein, «Relics from Two Diggings Indicate Thais Were the First Agrarians», *New York Times*, 12 de Janeiro de 1970.

os seus projectos vários meses antes da sua aplicação, e também a executar, numa ordem precisa, uma série de actividades complexas tendo em vista um resultado longínquo e, sobretudo no início, jamais certo: a colheita. De mais a mais, a cultura das plantas impôs uma divisão do trabalho orientada de forma diferente da anterior, pois a principal responsabilidade no assegurar dos meios de subsistência passava a caber às mulheres.

Não menos consideráveis foram as consequências da descoberta da agricultura para a história religiosa da humanidade. A domesticação das plantas ocasionou uma situação existencial até então inacessível; por conseguinte, serviu de estímulo a criações e inversões de valores que modificaram radicalmente o universo espiritual do homem pré-Neolítico. Vamos analisar daqui a pouco essa «revolução religiosa» inaugurada pelo triunfo da cultura cerealífera. Por enquanto, lembremos os mitos que explicam a origem dos dois tipos de agricultura. Ao tomar conhecimento de como os cultivadores explicavam o aparecimento das plantas alimentares, aprendemos ao mesmo tempo a justificação religiosa dos seus comportamentos.

A maioria dos mitos de origem foi recolhida entre populações primitivas que praticam quer a cultura dos vegetais quer a dos cereais. (Tais mitos são mais raros, e por vezes radicalmente reinterpretados, nas culturas evoluídas). Um tema bastante difundido explica que os tubérculos e as árvores que produzem frutos comestíveis (coqueiro, bananeira, etc.) teriam nascido de uma divindade imolada. O exemplo mais famoso chega-nos de Ceram, uma das ilhas da Nova Guiné: do corpo retalhado e enterrado de uma mocinha semi-divina, Hainuwele, crescem plantas até então desconhecidas, principalmente os tubérculos. Esse assassínio primordial transformou radicalmente a condição humana, pois introduziu a sexualidade e a morte, e instaurou as instituições religiosas e sociais ainda vigentes. A morte violenta de Hainuwele não é apenas uma morte «criadora»: ela permite à deusa estar continuamente presente na vida dos humanos, e até mesmo na sua morte. Nutrindo-se das plantas provindas do seu próprio corpo, os homens alimentam-se, na realidade, da sua própria substância da divindade.

Não vamos insistir na importância desse mito de origem para a vida religiosa e a cultura dos paleo-cultivadores. Basta afirmar que todas as actividades responsáveis (cerimónias de puberdade, sacrifícios de animais ou sacrifícios humanos, canibalismo, cerimónias funerárias etc.) constituem propriamente a rememoração do assassínio primordial (1). É significativo que o cultivador associe a um assassinato o trabalho, pacífico por excelência, que lhe assegura a existência; ao passo que nas sociedades dos caçadores a responsabilidade pela carnificina é atribuída a *um outro*, a um «estrangeiro». Compreende-se o caçador: ele teme a vingança do animal abatido (mais exactamente, da sua «alma») ou justifica-se perante o Senhor das Feras. Quanto aos paleo-cultivadores, o mito do

(1) Cf. M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 132 s.

assassínio primordial justifica, decerto, ritos cruentos como o sacrifício humano e o canibalismo, mas é difícil precisar o seu contexto religioso inicial.

Um tema mítico análogo explica a origem das plantas nutritivas — quer tubérculos, quer cereais — como oriundas das excreções de uma divindade ou de um antepassado mítico. Quando os beneficiários descobrem a origem, repulsiva, dos alimentos, abatem o autor; mas, seguindo os seus conselhos, decepam o corpo e enterram-lhe os pedaços. Plantas nutritivas e outros elementos de cultura (instrumentos agrícolas, bicho-da-seda, etc.) brotam do seu cadáver (1).

O significado desses mitos é evidente: as plantas alimentares são sagradas por derivarem do corpo de uma divindade (pois as excreções também fazem parte da substância divina). Ao se nutrir, o homem come, em última instância, um ser divino. A planta alimentar *não é «dada» no mundo*, tal como o animal. Ela é o resultado de um acontecimento dramático primitivo, no caso, *o produto de um assassínio*. Veremos mais adiante as consequências dessas teologias alimentares.

O etnólogo alemão Ad. E. Jensen considerava que o mito de Hainuwele é específico dos paleo-cultivadores de tubérculos. Quanro aos mitos referentes à origem da cerealicultura, colocam em cena um furto primordial: os cereais existem, mas no céu, ciosamente guardados pelos deuses; um herói civilizador sobe ao céu, apodera-se de alguns grãos e com eles recompensa os seres humanos. Jensen dava a esses dois tipos de mitologias os nomes de «Hainuwele» e «Prometeu» e relacionava-os respectivamente com a civilização dos paleo-cultivadores (cultura de vegetais) e com a dos agricultores propriamente ditos cultura cerealífera) (2). A distinção é, sem dúvida, real. Entretanto, no que respeita aos dois tipos de mitos de origem, ela é menos rígida do que pensava Jensen, pois muitos mitos explicam o aparecimento dos *cereais* a partir de um ser primitivo imolado. Acrescentemos que nas religiões dos agricultores a origem dos cereais é igualmente divina: o presente dos *cereais* aos humanos é às vezes relacionado com uma hierogamia entre o deus do céu (ou da atmosfera) e a Terra Mãe, ou com um drama mítico que implica união sexual, morte e ressureição.

5. A MULHER E A VEGETAÇAO. ESPAÇO SAGRADO E RENOVAÇÃO PERIÓDICA DO MUNDO

A primeira — e talvez a mais importante consequência da descoberta da agricultura — provoca uma crise nos valores dos caçadores paleolíticos: as rela-

(1) Ver como última fonte, Atsushiko Yoshida, «Les excrétions de la Déesse et l'origine de l'agriculture».

(2) Cf. Ad. E. Jensen, *Das religioese Weltbild eines fruhen Kultur, pp. 35 s.,id. Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, pp. 188 s.

ções de ordem religiosa com o mundo animal são suplantadas pelo que podemos chamar de *a solidariedade mística entre o homem e a vegetação*. Se o osso e o sangue representavam até então a essência e a sacralidade da vida, doravante são o esperma e o sangue que as encarnam. Além disso, a mulher e a sacralidade feminina são promovidas ao primeiro plano. Como as mulheres desempenharam um papel decisivo na domesticação das plantas, tornam-se as proprietárias dos campos cultivados, o que lhes realça a posição social e cria instituições características, como, por exemplo, a matrilocação, em que o marido está obrigado a habitar a casa da esposa.

A fertilidade da terra é solidária com a fecundidade feminina; consequentemente, as mulheres tornam-se responsáveis pela abundância das colheitas, pois são elas que conhecem o «mistério» da criação. Trata-se de um mistério religioso, porque governa a origem da vida, alimentação e morte. Mais tarde, após a invenção do arado, o trabalho agrário é assimilado ao acto sexual (1). Mas, durante milénios a Terra Mãe dava à luz sozinha, por partenogénese. A lembrança desse «mistério» sobrevivia ainda na mitologia olímpica (Hera concebe sozinha e dá à luz Hefesto e Ares) e deixa-se decifrar em numerosos mitos e várias crenças populares sobre o nascimento dos homens da Terra, o parto no solo, a colocação do recém-nascido sobre o chão etc (2). Nascido da Terra, o homem, ao morrer, retorna à sua mãe. «Rastejar para a terra, tua mãe», exclama o poeta védico (*Rig Veda*, X, 18, 10).

Certamente a sacralidade feminina e materna não era ignorada no Paleolítico (cf. § 6), mas a descoberta da agricultura aumenta-lhe sensivelmente o poder. A sacralidade da vida sexual, em primeiro lugar a sacralidade feminina, confunde-se com o miraculoso enigma da criação. A partenogénese, o *hieròs gámos* e a orgia ritual exprimem, em planos distintos, o carácter religioso da sexualidade. Um simbolismo complexo, de estrutura antropocósmica, associa a mulher e a sexualidade aos ritmos lunares, à Terra (assimilada ao útero) e àquilo a que devemos chamar o «mistério» da vegetação. Mistério que reclama a «morte» da semente a fim de lhe assegurar um novo nascimento, tanto mais maravilhoso quanto se traduz numa espantosa multiplicação. A assimilação da existência humana à vida vegetativa exprime-se por imagens e metáforas tiradas do drama vegetal (a vida é como a flor dos campos etc.). Essa imagística alimentou a poesia e a reflexão filosófica durante milhares de anos, e ainda continua a ser «verdadeira» para o homem contemporâneo.

Todos esses valores religiosos resultantes da descoberta da agricultura foram articulados progressivamente com o passar do tempo. Entretanto, evocamo-los a partir de agora para salientar o carácter específico das criações mesolíticas e neolíticas. Vamos encontrar continuadamente ideias religiosas, mitolo-

(1) Ver exemplos em *Traité d'Histoire des Religions*, § 91 s.
(2) Cf. *Traité*' § 86 s.; *Mythes, rêves et mystères*, pp. 218 s.

gias e encenações rituais solidárias do «mistério» da vida vegetal. Pois a criatividade religiosa foi despertada não *pelo fenómeno empírico da agricultura*, mas *pelo mistério do nascimento, da morte e do renascimento* identificado no ritmo da vegetação. As crises que põem a colheita em perigo (inundações, secas etc.) serão traduzidas, para serem compreendidas, aceites e dominadas, em dramas mitológicos. Essas mitologias, e as encenações rituais deles dependentes, vão dominar durante milénios as civilizações do Próximo Oriente. O tema mítico dos deuses que morrem e ressuscitam figura entre os mais importantes. Em certos casos, essas encenações arcaicas darão origem a novas criações religiosas (por exemplo, Elêusis, os mistérios greco-orientais; cf. vol. 2, § 96).

As culturas agrícolas elaboram o que podemos chamar *religião cósmica*, uma vez que a actividade religiosa está concentrada em torno do mistério central: *a renovação periódica do Mundo*. Tal como a existência humana, os ritmos cósmicos são expressos em termos tirados da vida vegetal. O mistério da sacralidade cósmica está simbolizado na Árvore do Mundo. O Universo é concebido como um organismo que deve renovar-se periodicamente, noutros termos, todos os anos. A «realidade absoluta», o rejuvenescimento, a imortalidade, são acessíveis a alguns privilegiados na forma de um fruto ou de uma fonte próxima a uma árvore (1). Julga-se que a Árvore cósmica se encontra no Centro do Mundo e congrega as três regiões cósmicas, pois afunda as suas raízes no Inferno e o seu cimo toca o Céu (2).

Já que o mundo deve ser renovado periodicamente, a cosmogonia será ritualmente refeita por ocasião de cada Ano Novo. Essa encenação mítico-ritual é atestada no Próximo Oriente e entre os indo-iranianos. Mas vêmo-la também nas sociedades dos cultivadores primitivos, que prolongam de alguma forma as concepções religiosas do Neolítico. A ideia fundamental — renovação do mundo pela repetição da cosmogonia — é certamente mais antiga, pré-agrícola. Reencontramo-la, com as inevitáveis variações, entre os australianos e em numerosas tribos da América do Norte (3). Entre os paleo-cultivadores e os agricultores, a encenação mítico-ritual do Ano Novo compreende o retorno dos mortos, e cerimónias análogas subsistem na Grécia clássica, entre os antigos germanos, no Japão, etc.

A experiência do tempo cósmico, sobretudo no âmbito dos trabalhos agrícolas, acaba por impôr a ideia do *tempo circular* e do *ciclo cósmico*. Visto que

(1) Cf. *Traité*, § 99 s.

(2) É a expressão mais difundida do *axis mundi*; mas é provável que o simbolismo do eixo cósmico preceda — ou seja independente das civilizações agrícolas, uma vez que se encontra em certas culturas árcticas.

(3) Ver exemplares em Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 58 s. Os australianos não conhecem, propriamente, uma cosmogonia, mas a «formação do Mundo» pelos Seres sobre-humanos equivale à sua «criação»; cf. *Religions australiennes*, pp. 55 s.

o mundo e a existência humana são valorizados em termos da vida vegetal, o ciclo cósmico é concebido como a repetição indefinida do mesmo ritmo: nascimento, morte, renascimento. Na Índia pós-védica, essa concepção será elaborada em duas doutrinas solidárias: a dos ciclos (*yuga*) que se repetem até o infinito e a transmigração das almas. Por outro lado, as ideias arcaicas articuladas em torno da renovação periódica do Mundo serão retomadas, reinterpretadas e integradas em diversos sistemas religiosos do Próximo Oriente. As cosmologias, escatologias e messianismos que vão dominar durante dois milénios o Oriente e o mundo mediterrânico têm as suas raízes nas concepções dos neolíticos.

Igualmente importantes foram as *valorizações religiosas do espaço*, ou seja, antes de mais, as valorizações da habitação e da aldeia. Uma existência sedentária organiza o «mundo» de uma forma diferente da empregada por uma vida de nómada. O «verdadeiro mundo» é, para o agricultor, o espaço onde ele vive: a casa, a aldeia, os campos cultivados. O «Centro do Mundo» é o lugar consagrado pelos rituais e orações, pois é ali que se efectua a comunicação com os Seres sobre-humanos. Ignoramos as significações religiosas atribuídas pelos neolíticos do Próximo Oriente às suas casas e aldeias. Sabemos apenas que, a partir de determinado momento, construiram altares e santuários. Contudo, na China, podemos reconstituir o simbolismo da casa neolítica, por existir continuidade e analogia com certos tipos de habitações da Ásia setentrional e do Tibete. Na cultura neolítica do Yang-chao, havia pequenas construções circulares (com aproximadamente 5 m de diâmetro) cujas vigas sustentavam o tecto e se alinhavam em torno de uma cavidade central que servia de lareira. É possível que o tecto também possuísse uma abertura destinada a dar saída ao fumo da lareira. Essa casa teria tido, em materiais duros, a mesma estrutura que a iurta mongol dos nossos dias (1). Ora, conhece-se o simbolismo cosmológico de que se revestem a iurta e as tendas das populações norte-asiáticas: o Céu é concebido como uma imensa tenda sustentada por uma pilastra central: a estaca da tenda ou a abertura superior para a saída da fumaça são assimiladas ao Pilar do Mundo ou à «Cavidade do Céu», A Estrela Polar (2). Essa abertura também é chamada de «Janela do Céu». Os tibetanos dão à abertura do tecto das suas casas o nome de «Fortuna do Céu» ou «Porta do Céu».

O simbolismo cosmológico da habitação é atestado em numerosas sociedades primitivas. De forma quase indiscutível, a habitação é considerada uma *imago mundi*. Como se encontram exemplos disso em todos os níveis de cultura, não se compreende por que os primeiros neolíticos do Próximo Oriente constituiram uma excepção, tanto mais que é nessa região que o simbolismo

(1) R. Stein, «Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient», p. 168. Ver *ibidem* a descrição de um outro tipo de habitação neolítica chinesa: construções quadradas ou rectangulares, semi-subterrâneas munidas de degraus descendentes.

(2) Cf. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 213.

cosmológico da arquitectura terá o mais próspero desenvolvimento. A separação da habitação entre os dois seixos (costume já constatado no Paleolítico, § 6) tinha provavelmente um sentido cosmológico. As divisões que nos revelam as aldeias dos cultivadores correspondem em geral a uma dicotomia ao mesmo tempo classificatória e ritual: Céu e Terra, masculino e feminino etc., e também a dois grupos ritualmente antagónicos. Ora, como veremos em várias oportunidades, os combates rituais entre dois grupos opostos desempenham um papel importante, mormente nas encenações no Ano Novo. Quer se trate da repetição de um combate mítico, como na Mesopotâmia (§ 22), ou simplesmente do confronto entre dois princípios cosmogónicos (Inverno/Verão; Dia/Noite; Vida/Morte), o seu significado profundo é idêntico; o confronto, as justas, os combates despertam, estimulam ou aumentam as forças criadoras da vida (1). Essa concepção biocosmológica, provavelmente elaborada pelos agricultores neolíticos, foi alvo no decorrer dos tempos de múltiplas reinterpretações, ou de deformações. Mal pode ser reconhecida, por exemplo, em certos tipos de dualismo religioso.

Não tivemos a pretensão de ter enumerado todas as criações religiosas suscitadas pela descoberta da agricultura. Bastou-nos mostrar a origem comum, no Neolítico, de algumas ideias que por sua vez se desenvolverão milénios mais tarde. Acrescentemos que a difusão da religiosidade de estrutura agrária teve como resultado, a despeito das inumeráveis variações e inovações, a constituição de uma certa unidade fundamental que, ainda nos nossos dias, se aproxima de sociedades camponesas tão distantes uma das outras como são as do Mediterrâneo, da Índia e da China.

6. RELIGIÕES NEOLÍTICAS DO PRÓXIMO ORIENTE

Poder-se-ia dizer que, desde o Neolítico até á idade do ferro, a história das ideias e das crenças religiosas se confunde com a história da civilização. Cada descoberta tecnológica, cada inovação económica e social, é, ao que parece, «reprodução» de um sentido e de um valor religiosos. Quando, nas páginas que se seguem, mencionarmos certas inovações do Neolítico, teremos também de levar em conta a sua «ressonância» religiosa. Contudo, a fim de não interromper demais a unidade da exposição, nem sempre a destacaremos.

Assim, por exemplo, todos os aspectos da cultura de Jericó mereceriam um comentário religioso. É talvez a mais antiga cidade do mundo (*c.* ∿ 6.850,

(1) Cf. Eliade, «Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités», *in Nostalgie des Origines*, pp. 249-336, especialmente pp. 315 s.

6.770) (1), embora não conheça a cerâmica. Entretanto, as fortificações, a torre maciça, os amplos edifícios públicos — um dos quais pelo menos parece ter sido construído para cerimónias rituais — denotam uma integração social e uma organização económica que preludiam as futuras cidades-Estado da Mesopotâmia Garstang e Kathleen Kenyon resgataram várias construções de estrutura pouco comum, que denominaram «templos» e «capela familiar». Entre os documentos nitidamente religiosos, duas estatuetas femininas e alguns outros representando animais, indicam um culto da fertilidade. Alguns autores conferiram uma significação especial aos restos das três imagens de gesso descobertas por Garstan na década de 30 — elas representariam um macho com barba, uma mulher e uma criança. Os olhos estão representados por conchas. Garstang acreditou poder identificar nesses restos a mais antiga tríade divina conhecida, comportando provavelmente uma mitologia análoga àquelas que vão dominar mais tarde o Próximo Oriente. Mas essa interpretação é ainda controversa (2).

Os mortos eram enterrados sob o soalho das casas. Alguns crânios exumados por Kathleen Kenyon (3) apresentam uma preparação singular: as partes inferiores são moldadas em gesso e os olhos são representados por conchas, a ponto de terem sido comparados a verdadeiros retratos. Trata-se certamente de um culto dos crânios (4). Mas dir-se-ia também que se esforçavam por conservar a lembrança do indivíduo vivo.

Voltamos a encontrar o culto dos crânios em Tell Ramad (na Síria, perto de Damasco), onde as escavações descobriram calotas cranianas com a fronte pintada de vermelho e o rosto modelados por cima (5). Ainda da Síria (Tell Ramad e Biblos), mais exactamente dos níveis datados do V milénio, provêm algumas pequenas estatuetas antropomorfas de argila. A que foi descoberta em Biblos é bissexual (6). Outras estatuetas femininas, encontradas na Palestina e

(1) K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, pp. 39 s. A fórmula — «a primeira cidade do mundo» — foi criticada por Childe e R. J. Braidwood. Segundo Kathleen Kenyon, os primeiros natufianos tinham construído, perto da grande fonte, um santuário, que foi incendiado antes de $\sim$ 7.800.

(2) Cf. Anati, *Palestine before the Hebrews*, p. 256, que aceita a interpretação de Garstang. Contra: J. Cauvin, *Religions néolitiques de Syro-Palestine*, p. 51.

(3) K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, p. 50.

(4) Kenyon, *Digging up Jericho*, pp. 53 s., 84 s. Ver também Muller-Karpe, Handbuch, II, pp. 380-81; J. Cauvin, *op. cit.*, pp. 44 s.

(5) Escavações de Contenson, resumidas por J. Cauvin, *op. cit.*, pp. 59 s. e fig. 18.

(6) Escavações de Contenson (Tell Ramad) e Dunand (Biblos), resumidas por Cauvin, pp. 79 s. e figs. 26, 28.

datadas de cerca de ∿ 4.500, apresentam a Deusa-Mãe sob um aspecto aterrador e demoníaco (1).

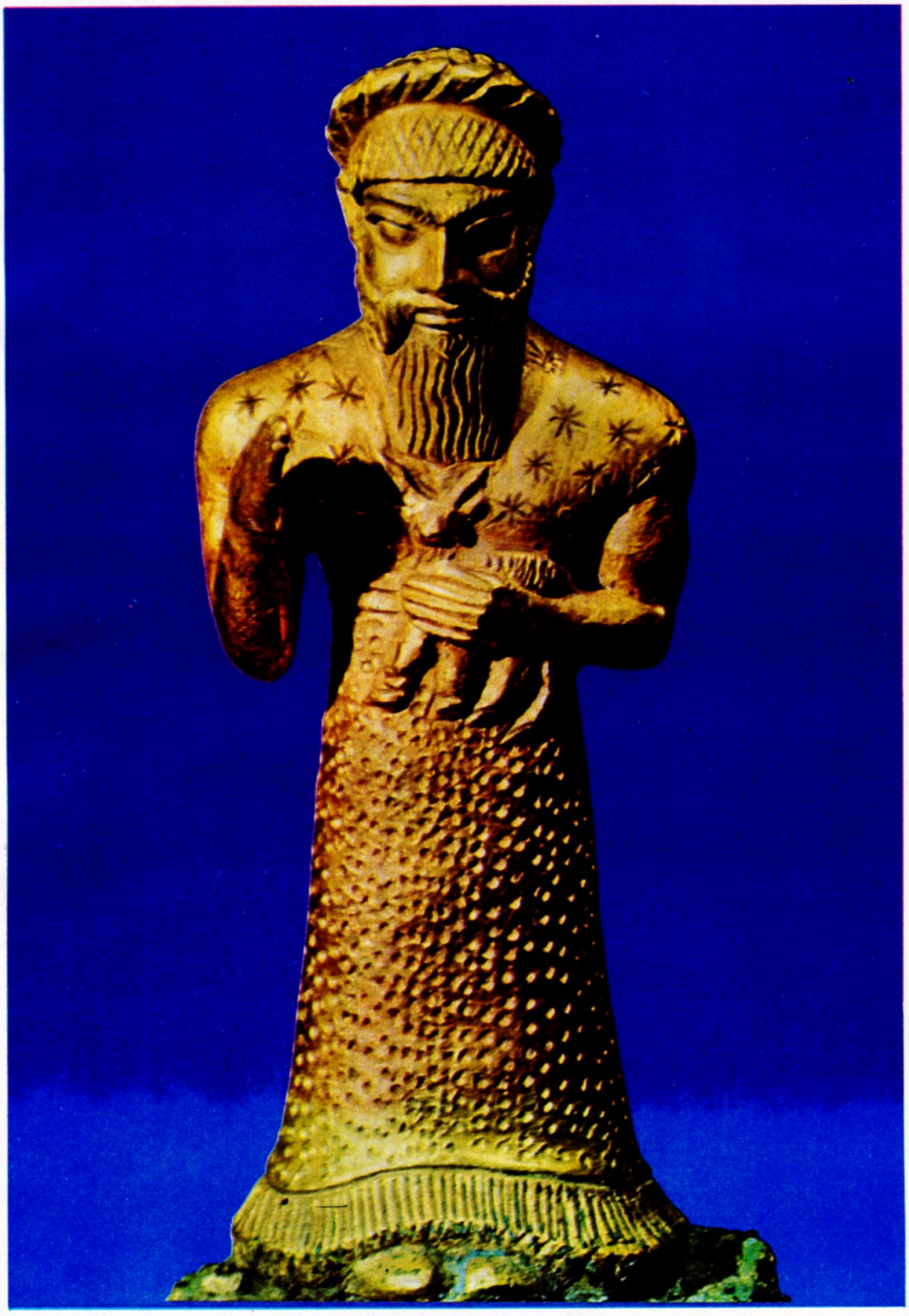
O culto da fertilidade e o culto dos mortos parecem portanto solidários. Com efeito, as culturas de Hacilar e de Çatal Huyuk (∿ 7.000), na Anatólia, que precederam — e provavelmente influenciaram — a cultura pré-cerâmica de Jericó, indicam a existência de crenças similares. O culto dos crânios é amplamente atestado em Hacilar. Em Catal Huyuk, os esqueletos eram enterrados sob os soalhos das casas, acompanhados de presentes funerários: jóias, pedras semi-preciosas, armas, tecidos, recipientes de madeira etc. (2). Nos 40 santuários escavados até 1965, encontraram-se numerosas estatuetas de pedra e de argila. A principal divindade é a deusa, apresentada sob três aspectos: mulher jovem, mãe dando à luz um filho (ou um touro) e velha (acompanhada às vezes de uma ave de rapina). A divindade masculina aparece sob a forma de um moço ou adolescente — o filho ou o amante da deusa — e de um adulto barbudo, ocasionalmente montado no seu animal sagrado, o touro. A variedade das pinturas nas paredes é espantosa; não há dois santuários que sejam similares. Relevos da deusa, às vezes com a altura de dois metros, modelados em gesso, madeira ou argila, e cabeças de touro — epifania do deus — eram fixados aos muros. A imagística sexual está ausente, mas os seios femininos e o corno de touro — símbolos da vida — estão por vezes combinados. Um santuário (cerca de ∿ 6.200) continha quatro crânios de homens depositados sobre as cabeças de touros fixadas nos muros. Uma das paredes está decorada com pinturas que representam abutres de pernas antropomorfas atacando homens decapitados. Trata-se, certamente, de um complexo mítico-ritual importante, mas cujo significado não alcançamos.

Em Hacilar, num nível datado de ∿ 5.700, a deusa aparece sentada sobre um leopardo ou de pé, segurando a cria desse felino, mas também sozinha, de pé, sentada, ajoelhada, repousando ou em companhia de uma criança. Às vezes, está nua ou vestida com uma tanga minúscula. Também aqui ela é representada ora jovem, ora mais idosa. Num nível mais recente (∿ 5.435, ∿ 5.200), as estatuetas da deusa com criança ou acompanhada de um animal assim como as estátuas masculinas, desaparecem. Em contrapartida, as últimas fases da cultura de Hacilar são caracterizadas por uma cerâmica admirável, ricamente enfeitada com desenhos geométricos (3).

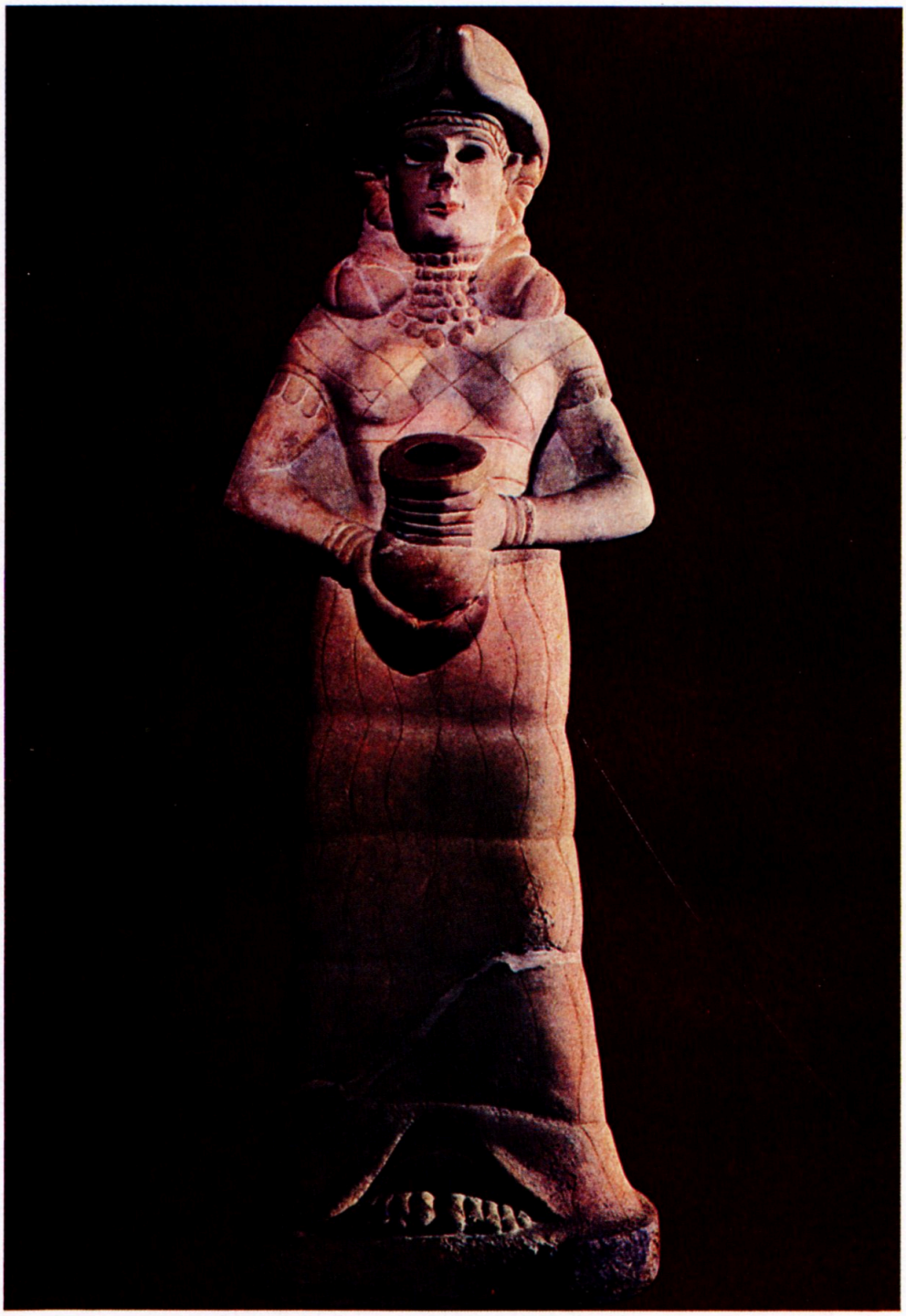
(1) Ver as pequenas estatuetas encontradas em Munhata, Tel-Aviv e Shaar-Ha-Golan, reproduzidas por Cauvin, figs. 29-30.

(2) James Mellaart, *Çatal Huguk: A Neolithic Town of Anatolia*, pp. 60 s.; *id.*, *Earliest Civilization of the Near East*, pp. 87 s.

(3) Mellart, «Hacilar: A Neolithic Village Site», pp. 94 s.; *id.*, *Earliest Civilization of the Near East*, pp. 102 s.



Ofertante de sacrifício.
Estatueta mesopotâmica.



Culto da água – provável divindade aquática.
Mesopotâmia, séc. VIII a.C.

A cultura conhecida de Tell Halaf (1) surge por ocasião do desaparecimento das culturas da Anatólia. Ela conhece o cobre e parece ser criação de uma população proveniente do Norte, talvez sobreviventes de Hacilar e de Çatal Huyuk. O complexo religioso de Tell Halaf não difere muito das culturas que examinámos até agora. Os mortos eram enterrados ao lado de presentes, entre os quais estatuetas de argila. O touro selvagem era adorado como epifania da fertilidade masculina. As imagens dos touros, os bucrânios, as cabeças de carneiros e o machado de dois gumes tinham certamente um papel cultual, relacionado com o deus da tempestade, tão importante em todas as religiões do Próximo Oriente antigo. Entretanto, não se encontraram estatuetas masculinas, ao passo que é grande a quantidade de imagens da deusa. Em companhia de pombos, com seios exagerados, muitas vezes representada em posição agachada, é difícil não reconhecer a imagem padrão da Deusa-Mãe (2).

A cultura halafiana foi destruída ou desapareceu por volta de ∿ 4.400, ∿ 4.300, no tempo em que a cultura de Obeid, originária do Iraque meridional, se espalhava por todo o Mediterrâneo. Esta, já é atestada em Warka (sumério Uruk, semita Erech) por volta de ∿ 4.325. Nenhuma outra cultura pré-histórica exerceu uma influência comparável. O progresso no trabalho dos metais é considerável (machados de cobre, diversos objectos de ouro). A riqueza acumula-se com o progresso da agricultura e com o comércio. Uma cabeça de homem quase de tamanho natural e cabeças de animais esculpidas em mármore têm certamente um significado religioso. Certos sinetes de tipo Gawra representam diferentes cenas de culto (personagens em volta de um altar ornado de bucrânios, danças rituais, animais simbólicos etc.). As figuras humanas são acentuadamente esquematizadas. A tendência não-figurativa caracteriza aliás toda a cultura de Obeid. Os santuários desenhados em amuletos não são a cópia de construções particulares, mas representam uma espécie de imagem padrão do tempo.

Estatuetas humanas de pedra calcária representam provavelmente sacerdotes. Com efeito, a novidade mais significativa do período de Obeid é justamente o aparecimento dos templos monumentais (3). Um dos mais notáveis é o Templo Branco (∿ 3.100), de 22,3 X 17,5 m, erigido sobre um patamar de 70 m de comprimento por 66 m de largura e com a altura de 13 m. Esse patamar incorpora os restos de antigos santuários e constitui um zigurate (*ziqqurat*), uma «montanha» sagrada cujo simbolismo ainda vamos examinar (§ 54).

(1) Segundo o nome da região, Tell Halaf, na aldeia de Arpachiyah, perto de Mosul.

(2) Apresentação geral e bibliografia em Müller-Karpe, II, pp. 59 s. Para o simbolismo religioso das estatuetas e dos motivos iconográficos halafianos, cf. B. L. Goff, *Symbols of Prehistorical Mesopotamia*, pp. 11 s.

(3) Ver Müller-Karpe, II, pp. 61 s., 339, 351, 423; M.E.L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran*, pp. 40 s. (o Templo Branco).

7. O EDIFÍCIO ESPIRITUAL DO NEOLÍTICO.

Para o fim que pretendemos, seria inútil acompanhar a difusão da agricultura, e, mais tarde, da metalurgia, através do Egeu e do Mediterrâneo oriental, na Grécia, Balcãs e regiões danubianas, e no resto da Europa; seria também inútil seguir a sua difusão até à Índia, à China e ao Sudeste da Ásia. Lembremos apenas que, no começo, a agricultura penetrou com bastante lentidão em certas regiões da Europa. Por um lado, o clima pós-glaciário permitia que as sociedades mesolíticas da Europa central e ocidental subsistissem com os produtos da caça e da pesca. Por outro lado, era necessário adaptar a cultura dos cereais a uma zona temperada e coberta de florestas. As primeiras comunidades agrícolas desenvolvem-se ao longo dos cursos de água e na orla das grandes florestas. No entanto, a propagação da agricultura neolítica, iniciada no Próximo Oriente por volta de $\sim$ 8.000, revela-se um inevitável processo. Apesar da resistência de certas populações, sobretudo depois da cristalização do pastoreio, a difusão da cultura das plantas alimentares aproximava-se da Austrália e da Patagónia quando se fizeram sentir os efeitos da colonização europeia e da revolução industrial.

A propagação da cultura cerealífera transporta consigo rituais, mitos e ideias religiosas específicas. Mas não se trata de um processo mecânico. Mesmo reduzidos, como estamos, a documentos arqueológicos — em outras palavras, ignorando os significados religiosos, em primeiro lugar os mitos e os rituais —, detectam-se diferenças, por vezes muito importantes, entre as culturas neolíticas europeias e as suas fontes orientais. É certo, por exemplo, que o culto do touro, atestado por numerosas imagens nas regiões do Danúbio, provém do Próximo Oriente. Contudo, não temos prova de um sacrifício do touro, tal como se praticava em Creta ou nas culturas neolíticas do Indo. Da mesma forma, os ídolos dos deuses, ou do conjunto iconográfico Deusa-Mãe-Filho, ídolos tão comuns no Oriente, são bastante raros nas regiões danubianas. E, além disso, tais estatuetas nunca foram encontradas nos túmulos.

Certas descobertas recentes confirmaram brilhantemente a originalidade das culturas arcaicas do Sudeste da Europa, isto é, do complexo que Marija Gimbutas denomina *Old European Civilization*. Com efeito, uma civilização que comporta a cultura do trigo e da cevada e a domesticação do carneiro, do gado bovino e muar, além do porco, manifesta-se simultaneamente, cerca de $\sim$ 7.000 ou antes, nas costas da Grécia e da Itália, em Creta, na Anatólia meridional, na Síria e Palestina e no Crescente Fértil. Ora, com base nas datas fornecidas pelo carbono radiactivo, não se pode afirmar que esse complexo cultural tenha surgido na Grécia *mais tarde* do que no Crescente Fértil, na Síria, na Cicília ou na Palestina. Ignora-se ainda qual foi o «impulso inicial» dessa cultura (1). Mas não há prova arqueológica indicativa de um afluxo de imigran-

(1) Marija Gimbutas, «Old Europe c. 7.000-3.500 B.C»., p. 5.

tes chegados da Ásia Menor, de posse de plantas cultivadas e animais domésticos (1).

Seja qual for a sua origem, a «civilização europeia arcaica» desenvolveu-se numa direcção original, que a distingue tanto das culturas do Próximo Oriente como das da Europa central e setentrional. Entre ∿ 6.500 e ∿ 5.300 verificou-se um poderoso surto cultural na península balcânica e na Anatólia central. Um grande número de objectos (sinetes com ideogramas, figuras humanas e animais, recipientes teriomorfos, imagens de máscaras divinas) indicam actividades rituais. No meio do VI milénio, aproximadamente, multiplicam-se as aldeias defendidas por fossos ou muros, e capazes de abrigar até 1.000 habitantes (2). Vários altares e santuários, além de diversos objectos de culto, testemunham uma religião bem organizada. Na estação eneolítica de Cascioarele, a 60 km ao sul de Bucareste, descobriu-se um templo cujas paredes eram pintadas com magníficas espirais vermelhas e verdes sobre um fundo branco-amarelado. Não se encontraram estatuetas, mas uma coluna de dois metros e outra, menor, indicam um culto do pilar sagrado, símbolo do *axis mundi* (3). Sobre esse templo, havia um outro, mais recente, no qual se achou o modelo em terracota de um santuário. A maqueta representa um complexo arquitectónico bastante impressionante: quatro templos alicerçados sobre um alto pedestal (4).

Vários modelos de templos foram encontrados na península balcânica. Somados a um sem-número de outros documentos (pequenas estatuetas, máscaras, diversos símbolos não-figurativos etc.) indicam a riqueza e a complexidade de uma religião de conteúdo ainda inacessível (5).

(1) Aliás o gado bovino e muar, o porco e uma espécie de trigo (*einkorn wheat*) possuem ancestrais indígenas na Europa: Gimbutas, *ibid.*

(2) Comparativamente, grupos habitacionais como os dos lagos suiços parecem um conjunto de casebres; Gimbutas, p. 6.

(3) Vladimir Dumitrescu, «Edifice destiné au culte découvert à Cascioarele», p. 21. As duas colunas são ocas por dentro, o que indica que foram modeladas em torno de troncos de árvores; *ibid.*, p. 14, 21. O simbolismo do *axis mundi* assimila a Àrvore Cósmica ao Pilar cósmico (*columna universalis*). As datas estabelecidas pelo carbono radiactivo comunicadas por Dumitrescu variam entre ∿ 4.035 e ∿ 3.620 (cf. p. 24, nota 25); Marija Gimbutas fala de «5.000 a.C. aproximadamente» (p. 11).

(4) Hortensia Dumitrescu, «Un modèle de sanctuaire découvert à Cascioarele», figs. 1 e 4 (esta última, reproduzida por Gimbutas, fig. 1, p. 12).

(5) Segundo Gimbutas, a «civilização europeia arcaica» também havia elaborado uma escrita (cf. figs. 2 e 3), já por volta de ∿ 5.300-5.200, isto é, 2.000 anos antes da Suméria (p. 12). A desintegração dessa civilização começa após ∿ 3.500, em seguida à invasão das populações da estepe pôntica p. 13).

Seria ocioso enumerar todos os documentos neolíticos susceptíveis de uma interpretação religiosa. Às vezes aludiremos a eles ao evocar a pré-história religiosa de certas zonas nucleares (Mediterrâneo, Índia, China, Sudeste da Ásia, América central). Digamos desde logo que, reduzidas tão-somente aos documentos arqueológicos, e sem os esclarecimentos trazidos pelos textos ou pelas tradições de certas sociedades agrícolas, tradições ainda vivas no começo do século, as religiões neolíticas correm o risco de parecer simplistas e monótonas. Mas os documentos arqueológicos apresentam-nos uma visão fragmentária, e em suma mutilada, da vida e do pensamento religiosos. Acabamos de ver o que nos revelam os documentos religiosos dos primeiros cultos neolíticos: cultos dos mortos e da fertilidade assinalados pelas estatuetas das deusas e do deus da tempestade (com as suas epifanias: o touro, o bucrânio); crenças e rituais relacionados com o «mistério» da vegetação; a assimilação mulher-gleba-planta, que implica a homologia nascimento-renascimento (iniciação); muito provavelmente, a esperança de uma pós-existência; uma cosmologia que encerra o simbolismo de um «Centro do Mundo» e o espaço habitado como uma *imago mundi*. Basta pensarmos numa sociedade contemporânea de lavradores primitivos para nos darmos conta da complexidade e da riqueza de uma religião articulada em torno das ideias da fertilidade ctoniana e do ciclo vida-morte-pós-existência (1).

Aliás, desde que os primeiros textos vieram acrescentar-se aos documentos arqueológicos do Próximo Oriente, constatamos a que ponto eles revelam um universo de significados não só complexos e profundos, mas também longamente meditados, reinterpretados e às vezes em via de se tornarem obscuros, quase ininteligíveis. Em certos casos, os primeiros textos que nos são acessíveis representam a lembrança aproximada de criações religiosas imemoriais, que deixaram de ser utilizadas ou foram semi-esquecidas. Convém não perder de vista que a grandiosa espiritualidade neolítica não é «transparente» através da documentação de que dispomos. As possibilidades semânticas dos documentos arqueológicos são limitadas, e os primeiros textos expressam uma visão do mundo fortemente influenciada pelas ideias religiosas indissociáveis da metalurgia, da civilização urbana, da realeza e de um corpo sacerdotal organizado.

Mas, se o edifício espiritual do Neolítico (2) não nos é mais acessível no seu conjunto, fragmentos esparsos foram conservados nas tradições das sociedades camponesas. A continuidade dos «lugares sagrados» (cf. § 8) e de certos rituais agrários e funerários não precisa de ser demonstrada. No Egipto do

(1) Uma análise comparativa da iconografia e de simbolismo dos motivos ornamentais, que se destacam nos vasos e objectos de bronze é às vezes susceptível de ampliar sensivelmente o conhecimento de uma religião pré-histórica; mas isso verifica-se a partir da cerâmica pintada e sobretudo na idade dos metais.

(2) Referimo-nos evidentemente, ao neolítico arqueológico do Médio Oriente e da Europa.

século XX, a paveia ritual é amarrada da mesma forma que vemos sobre os monumentos antigos, que reproduzem aliás um costume herdado da pré-história. Na pedregosa Arábia, a última paveia é enterrada sob a denominação de «O velho», isto é, tal como era designada no Egipto faraónico. A papa de grãos que se oferece nos funerais e nas festas dos mortos na Roménia e nos Balcãs chama-se *coliva*. O nome (*kollyva*) e a oferenda são atestados na Grécia antiga, mas o costume é certamente mais arcaico (é encontrado, segundo se crê, nos túmulos do Dípilo). Leopold Schmidt mostrou que certas encenações mítico-rituais, ainda em vigor entre os camponeses da Europa central e sul-oriental no início do século XX, conservam fragmentos mitológicos e rituais desaparecidos, na Grécia antiga, antes de Homero. É inútil continuar. Frisemos apenas que tais ritos se mantiveram durante 4.000-5.000 anos, sendo que os últimos 1.000-1.500 anos sob a vigilância dos dois monoteísmos conhecidos pelo seu vigor: o Cristianismo e o Islamismo.

8. CONTEXTO RELIGIOSO DA METALURGIA: MITOLOGIA DA IDADE DO FERRO

À «mitologia da pedra polida» sucedeu uma «mitologia dos metais»; a mais rica e mais característica foi elaborada em torno do ferro. Sabe-se que os «primitivos», assim como as populações pré-históricas, trabalharam o ferro meteórico muito tempo antes de aprenderem a utilizar os minérios ferrosos superficiais. Eles tratavam alguns minérios como pedras, isto é, consideravam-nos materiais brutos para a fabricação das ferramentas líticas (1). Quando Cortez perguntou aos chefes astecas de onde tiravam as suas facas, estes lhe apontaram o céu. Com efeito, as escavações não revelaram qualquer traço de ferro terrestre nas jazidas pré-históricas do Novo Mundo (2). Os povos páleo-orientais muito provavelmente partilham ideias análogas. A palavra suméria AN.BAR, o mais antigo vocábulo designativo do ferro, é escrita com os sinais «céu» e «fogo». Traduzem-no geralmente por «metal celeste» ou «metal-estrela». Durante um tempo bastante longo, os egípcios só conheceram o ferro meteórico. Idêntica situação verificou-se entre os hititas: um texto do século XIV observa que os reis hititas utilizavam «o ferro negro do céu» (3).

Mas o metal era raro (era tão precioso quanto o ouro) e o seu uso foi de preferência ritual. Foi necessária a descoberta da fundição dos minérios para que se inaugurasse uma nova etapa na história da humanidade. Ao contrário do cobre e do bronze, a metalurgia do ferro industrializou-se com muita rapidez.

(1) Cf. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, p. 20.
(2) R. C. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, p. 401.
(3) T.A. Rickard, *Man and Metals*, I, p. 149.

Uma vez descoberto o segredo de fundir a magnetite ou a hematite, não se teve mais dificuldade em obter grandes quantidades de metal, pois as jazidas eram muito ricas e bastante fáceis de explorar. Mas o tratamento do minério terrestre não era idêntico ao do ferro meteórico, e diferia também da fundição do cobre e do bronze. Foi somente depois da descoberta dos fornos, e sobretudo após ter sido ajustada a técnica de «endurecimento» do metal levado a uma coloração alvirrubra, que o ferro passou a ter posição predominante. Foi a metalurgia do ferro terrestre que tornou esse metal apto para a utilização diária.

Esse facto teve consequências religiosas importantes. Ao lado da sacralidade celeste, imanente aos meteoritos, estamos agora diante da sacralidade telúrica, de que participam as minas e os minérios. Os metais «crescem» no interior da terra (1). As cavernas e as minas são assimiladas à matriz da Terra-Mãe. Os minérios extraídos das minas são de certo modo «embriões». Crescem lentamente, como se obedecessem a um ritmo temporal diferente do da vida dos organismos vegetais e animais — eles não deixam de crescer, pois «amadurecem» nas trevas telúricas. A sua extracção do seio da Terra-Mãe é portanto uma operação praticada antes do prazo. Se lhes tivéssemos concedido o tempo para se desenvolverem (isto é, o *ritmo geológico* do tempo), os minérios ter-se-iam transformado em metais maduros, «perfeitos».

Em todo o mundo, os mineradores praticam ritos que encerram estado de pureza, jejum, meditação, orações e actos de culto. Os ritos são regidos pela natureza da operação que se tem em vista, pois verifica-se uma introdução numa zona sagrada, tida como inviolável; entra-se em contacto com uma sacralidade que não participa do universo religioso familiar, sacralidade mais profunda e também mais perigosa. Tem-se o sentimento de se estar a aventurar num domínio que não pertence de direito ao homem: o mundo subterrâneo com os seus mistérios da lenta gestação mineralógica que se processa nas entranhas da Terra-Mãe. Todas as mitologias das minas e das montanhas, os inumeráveis génios, fadas, elfos, fantasmas e espíritos, são as múltiplas epifanias da *presença sagrada* que se enfrenta ao penetrar nos níveis geológicos da Vida.

Carregados dessa sacralidade tenebrosa, os minérios são enviados aos fornos. É então que tem início a operação mais difícil e mais temerária. O artesão substitui a Terra-Mãe para acelerar e completar o «crescimento». Os fornos são de alguma forma uma nova matriz, artificial, onde o minério conclui sua gestação. Daí o número infinito de precauções, tabus e rituais que acompanham a fundição (2).

(1) Ver *Forgerons et Alchimistes*, pp. 46 s.

(2) Cf. *Forgerons*, pp. 61 s. Certas populações africanas dividem os minérios em «machos» e «fêmeas»; na China antiga, Yu o Grande, o Fundidor primordial, fazia distinção entre metais machos e metais fêmeas; *ibid.*, p. 37. Na África, o trabalho da fundição é assimilado ao acto sexual; *ibid.*, p. 62.

O metalúrgico, tal como o ferreiro, e, antes dele, o oleiro, é um «senhor do fogo». É pelo fogo que ele opera a passagem da matéria de um estado a outro. Quanto ao metalúrgico, ele acelera o «crescimento» dos minérios, faz com que «amadureçam» num espaço de tempo milagrosamente curto. O ferro revela-se o meio de «fazer mais rápido», mas também de fazer *uma coisa diferente* daquilo que existia na Natureza. É por isso que, nas sociedades arcaicas, os fundidores e os ferreiros têm a fama de ser os «senhores do fogo», ao lado dos xamãs, dos homens-medicina e dos mágicos. Mas o carácter ambivalente do metal — cheio de poderes ao mesmo tempo sagrados e «demoníacos» — é transmitido aos metalúrgicos e aos ferreiros: estes gozam de alta estima, mas são também temidos, mantidos a distância ou até mesmo desprezados (1).

Em várias mitologias, os ferreiros divinos forjam as armas dos deuses, assegurando-lhes assim a vitória contra os Dragões ou outros Seres monstruosos. No mito cananeu, Kôshar-wa-Hasis (lit.: «Hábil-e-Astucioso») forja para Baal os dois porretes com os quais abaterá Yam, Senhor dos mares e das águas subterrâneas (cf. § 49). Na versão egípcia do mito, Ptá (o Deus-Oleiro) forja as armas que permitem a Hórus vencer Seth. Da mesma forma, o ferreiro divino Tvastr executa as armas da Indra por ocasião do seu combate com Vrtra: Hefesto forja o raio graças ao qual Zeus derrotará Tífon (cf. vol. 2, § 84). Mas a cooperação entre o Ferreiro divino e os Deuses não se cinge ao seu concurso no combate decisivo para a soberania do mundo. O ferreiro é também o arquitecto e o artesão dos deuses, dirige a construção do palácio de Baal e equipa o santuário das outras divindades. Além disso, esse Deus-Ferreiro está ligado à música e ao canto, tal como em numerosas sociedades os ferreiros e caldeireiros são ainda músicos, poetas, curandeiros e mágicos (2). Em níveis de cultura distintos (indício de grande antiguidade), parece existir portanto um elo íntimo entre a arte do ferreiro, as técnicas ocultas (xamanismo, magia, curandeirismo etc.) e a arte da canção, da dança e da poesia.

Todas essas ideias e crenças articuladas em torno do ofício dos mineradores, dos metalúrgicos e dos ferreiros enriqueceram de maneira sensível a mitologia do *homo faber* herdada da idade da pedra. Mas o desejo de colaborar para o aperfeiçoamento da Matéria teve importantes consequências. Ao assumir a responsabilidade de transformar a Natureza, o homem colocou-se no lugar do Tempo; as coisas que teriam exigido Éons para «amadurecer» nas profundidades subterrâneas, julga o artesão ser capaz de obter em algumas semanas, desempenhando o forno o papel da matriz telúrica.

Milénios mais tarde, o alquimista não pensará de outra maneira. Uma personagem da peça de Ben Jonson, *The Alchemist*, declara: «O chumbo e os outros metais seriam ouro *se tivessem tido o tempo necessário para transfor-*

(1) Sobre a situação ambivalente dos ferreiros na África, *cf. forgerons et Alchimistes*, pp. 74 s.
(2) Ver *Forgerons et Alchimistes*, pp. 101 s.

mar-se». E um outro alquimista acrescenta: «E é isso o que a nossa arte realiza» (1). A luta pelo «domínio do Tempo» — que conhecerá o seu maior sucesso com os «produtos sintéticos» obtidos pela química orgânica, etapa decisiva na «preparação sintética da Vida» (o homúnculo, velho sonho dos alquimistas) essa luta para substituir o Tempo, que caracteriza o homem das sociedades tecnológicas modernas, já era travada na idade do ferro. Avaliaremos mais adiante os seus significados religiosos.

Deusa da fertilidade.
Europa Central, cerca de 5000 a.C.

(1) Cf. *Forgerons et Alchimistes*, pp. 54 s., 175 s. Ver também os capítulos sobre a alquimia ocidental e sobre as implicações religiosas do «progresso científico» no terceiro tomo da presente obra.

CAPÍTULO III

As Religiões Mesopotâmicas

1. «A HISTÓRIA COMEÇA NA SUMÉRIA...»

Trata-se, como se sabe, do título de um livro de S. N. Kramer. O eminente orientalista norte-americano mostrava que as *primeiras* informações referentes ao número de instituições, técnicas e concepções religiosas foram conservadas nos textos suméricos. Trata-se dos primeiros *documentos escritos*, cujo original remonta ao III milénio. Mas esses documentos reflectem, certamente crenças religiosas mais arcaicas.

A origem e a história antiga da civilização suméria ainda são mal conhecidas. Supõe-se que uma população que falava o sumério, língua não semítica que não se deixa explicar por nenhuma outra família linguística conhecida, desceu das regiões setentrionais e instalou-se na Baixa Mesopotâmia. Muito provavelmente, os sumérios subjugaram os autóctones, cuja componente étnica ainda se ignora (culturalmente faziam parte da civilização dita de Obeid, cf. § 13). Bem cedo, grupos de nómadas que vinham do deserto da Síria e falavam uma língua semítica, o acádio, começaram a penetrar nos territórios ao norte da Suméria, ao mesmo tempo que se infiltravam, em ondas sucessivas, nas cidades sumérias. Na metade do III milénio, aproximadamente, chefiados pelo legendário Sargão, os acádios impuseram sua supremacia às cidades da Suméria. Entretanto, mesmo antes da conquista, desenvolveu-se uma simbiose sumérico-acádica que aumentou acentuadamente após a unificação dos dois países. Há não mais do que 30 ou 40 anos, os eruditos falavam de uma única cultura, a babilónica, produto da fusão desses dois troncos étnicos. Concorda-se hoje em estudar separadamente a contribuição da Suméria e da Acádia, pois, muito embora os

ocupadores tenham assimilado a cultura dos vencidos, o génio criativo dos dois povos era diferente.

É sobretudo no campo religioso que essas divergências são palpáveis. Desde a mais alta antiguidade, a insígnia característica dos seres divinos era uma tiara com chifres. Na Suméria, portanto, como em todo o Médio Oriente, o simbolismo religioso do touro, atestado desde o Neolítico, havia sido transmitido sem interrupção. Por outras palavras, a modalidade divina era definida pela *força* e pela «*transcendência*» *espacial, i.e.*, o céu tempestuoso onde ribomba o trovão (pois o trovão era assimilado ao mugido dos touros). A estrutura «transcendente», celeste, dos seres divinos é confirmada pelo sinal determinativo que precede os seus ideogramas e que representava, originariamente, uma estrela. De acordo com os léxicos, a significação própria desse determinativo é «céu». Por conseguinte, toda a divindade era imaginada como um ser celeste; eis por que deuses e deusas irradiavam uma luz muito forte.

Os primeiros textos sumérios reflectem o trabalho de classificação e de sistematização efectuado pelos sacerdotes. Há inicialmente a tríade dos Grandes Deuses, seguida da tríade dos deuses planetários. Dispomos, além disso, de listas consideráveis de divindades de toda a espécie, a cujo respeito em geral nada sabemos com excepção dos nomes. No dealbar da sua *história*, a religião suméria já se revela «antiga». Não há dúvida de que os textos até agora descobertos são fragmentários e de interpretação singularmente difícil. Contudo, mesmo baseando-nos nessa informação lacunosa, damo-nos conta de que certas tradições religiosas estavam quase perdendo os seus significados iniciais. Descobre-se esse mesmo processo na tríade dos Grandes Deuses, constituída por An, En-lil e En-ki. Como o seu nome indica (*an* = céu), o primeiro é um deus uraniano. Ele devia ser o deus soberano por excelência, o mais importante do panteão; mas An já apresenta a síndrome de um *deus otiosus*. Mais activos e mais «actuais» são En-lil, deus da atmosfera (também chamado o «Grande Monte») e En-ki, «Senhor da Terra», deus dos «fundamentos», que se considera erradamente como deus das Águas porque, na concepção sumérica, a Terra estava alicerçada sobre o Oceano.

Até ao momento, não se descobriu nenhum texto cosmogónico propriamente dito, mas algumas alusões permitem-nos reconstituir os instantes decisivos da criação, tal como era concebida pelos sumérios. A deusa Nammu (cujo nome é escrito por meio do pictograma que designa o «mar primordial») é apresentada como «a mãe que gerou o Céu e a Terra». e a «avó que deu à luz todos os deuses». O tema das Águas Primordiais, imaginadas como uma totalidade ao mesmo tempo cósmica e divina, é bastante frequente nas cosmogonias arcaicas. Também nesse caso, a massa aquática é identificada com a Mãe original que gerou, por partenogénese, o primeiro casal, o Céu (An) e a Terra (Ki), encarnando os princípios masculino e feminino. Esse primeiro casal era tão unido que chegou a confundir-se, no *hierós gámos*. Da sua união nasceu En-lil, o deus

da atmosfera. Um outro fragmento ensina-nos que este último separou os seus pais: o deus An levou o céu para o alto, o En-lil levou consigo sua mãe, a Terra (1). O tema cosmogónico da separação do Céu da Terra é também bastante difundido. Encontramo-lo, com efeito, em níveis diferentes de cultura. Mas é provável que as versões registadas no Médio Oriente e no Mediterrâneo derivem, em última instância, da tradição suméria.

Certos textos evocam a perfeição e a bem aventurança dos «primeiros tempos»: «os dias antigos quando todas as coisas eram criadas com perfeição», etc. (2). Entretanto, o verdadeiro Paraíso parece ser Dilmun, região onde não existe doença ou morte. Lá, «nenhum leão trucida a sua presa, nenhum lobo foge com um cordeiro... Nenhum enfermo dos olhos repete:— Eu sofro dos olhos... — Nenhum nocturno faz a ronda do local que lhe incumbe guardar...» (3). Entretanto, essa perfeição era, em suma, uma estagnação. Pois o deus En-ki, o Senhor de Dilmun, adormecera ao lado da esposa, ainda virgem, tal como a terra, que também o era. Ao acordar, En-ki une-se à deusa Nin-gur-sag, e em seguida à filha que esta deu à luz, e finalmente à filha dessa filha — pois trata-se de uma teogonia que deve efectuar-se nessa região pardisíaca. Mas um incidente, aparentemente insignificante, dá origem ao primeiro drama divino. O deus come certas plantas que acabavam de ser criadas: ora, era preciso que ele «lhes determinasse a espécie», isto é, que lhes fixasse a modalidade de ser e a função. Indignada com esse gesto insensato, Nin-gur-sag declara que não olhará mais En-ki com o «olhar de vida» até que ele morra. Com efeito, males desconhecidos afligem o deus e o seu enfraquecimento progressivo pressagia-lhe a morte próxima. Finalmente, quem o cura é ainda a esposa (4).

Até onde conseguimos reconstituí-lo, esse mito apresenta modificações cuja intenção não se pode julgar. O tema paradisíaco, completado por uma teogonia, culmina num drama que revela o desencaminhamento e a punição de um deus criador, seguido de um extremo enfraquecimento que o condena à morte. Trata-se, sem dúvida, de uma «falta» fatal, uma vez que En-ki *não se comportou de acordo com o princípio que encarnava*. Essa «falta» originava o risco de pôr em crise até mesmo a estrutura da sua própria criação. Outros textos transmitiram-nos as lamentações dos deuses ao cairem vítimas do destino. E veremos mais adiante os riscos que se deparam a Inanna ao transgredir as fronteiras da sua soberania. O que surpreende no drama de En-Ki não é a natureza mortal dos deuses, mas o contexto mitológico em que é proclamada.

(1) Ver Kramer, *From the Tablets of Sumer*, pp. 77 s.; *id.*, *The Sumerians*, p. 145.

(2) Ver uma nova tradução do poema «Gilgamesh, Enkidu et les Enfers» em Giorgio R. Castellino, *Mitologia sumerico-accadica*, pp. 176-81. Sobre a concepção egípcia da perfeição inicial, cf. § 25.

(3) Traduzido para francês por Maurice Lambert, *in: La Naissance du Monde*, p. 106.

(4) Seguimos a interpretação dada por R. Jestin, «La religion sumérienne», p. 170.

2. O HOMEM DIANTE DOS SEUS DEUSES

Existem pelo menos quatro narrativas que explicam a origem do homem. Elas são tão diferentes que devemos presumir uma pluralidade de tradições. Um mito relata que os primeiros seres humanos brotam da terra como as plantas. Segundo outra versão, o homem foi fabricado com argila por certos operários divinos; em seguida, a deusa Nammu modelou-lhe o coração e En-ki concedeu-lhe a vida. Outros textos designam a deusa Aruru como a criadora dos seres humanos. Finalmente, de acordo com a quarta versão, o homem foi formado com o sangue de dois deuses Lamga imolados com essa finalidade. Este último tema será retomado e reinterpretado no célebre poema, cosmogónico da Babilónia, o *Enuma elish* (§ 21).

Todos esses motivos são atestados, com numerosas variantes, mais ou menos no mundo inteiro. Segundo duas versões suméricas, o homem primitivo partilhava de algum modo a substância divina: o sopro vital de En-ki ou o sangue dos deuses Lamga. Isso significa que não havia uma distância intransponível entre o modo de ser da divindade e a condição humana. É verdade que o homem foi criado com o objectivo de servir os deuses, os quais, antes de tudo, necessitavam ser alimentados e vestidos (1). O culto era concebido como um serviço aos deuses. Entretanto, se os homens são os servidores dos deuses, nem por isso são seus escravos. O sacrifício consiste sobretudo em oferendas e homenagens. Quanto às grandes festas colectivas da cidade — celebradas por ocasião do Ano Novo ou da construção de um templo —, possuem uma estrutura cosmológica.

Raymond Jestin insiste no facto de que a noção do pecado, o elemento de expiação e a ideia do «bode expiatório» não têm suporte nos textos (2). O que implica que os homens além de servidores dos deuses, são também seus imitadores e, por conseguinte, seus colaboradores. Já que os deuses são responsáveis pela ordem cósmica, os homens devem seguir as suas injunções, pois elas referem-se às normas, aos «decretos», *me*, que asseguram tanto o funcionamento do mundo como da sociedade humana (3). Os «decretos» fundam, isto é, *deter-*

(1) Sobre o culto, cf. Kramer, *The Sumerians, pp. 140 s.; A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia*, pp. 183 s.

(2) Jestin, *op. cit.*, p. 184. «Alguns 'salmos de penitência' aparecem na literatura tardia, mas a influência semítica crescente que aí se manifesta não permite mais considerá-los expressões autênticas da consciência suméria» (*ibidem*).

(3) Sobre o *me* dos diferentes ofícios, vocações e instituições, cf. Kramer, *From the Tablets*, pp. 89 s.; *The Sumerians*, pp. 117 s. O termo *me* foi traduzido por «ser» (Jacobsen), ou «poder divino» (Landsberger e Falkenstein) e foi interpretado como uma «imanência divina na matéria morta e viva, imutável subsistente, mas impessoal, de que só os deuses dispõem» (J. van Dijk).

minam o destino de qualquer ser, de qualquer forma de vida, de qualquer empresa divina ou humana. A determinação dos «decretos» realiza-se pelo acto de *nam-tar*, que constitui, e proclama, a decisão tomada. Por ocasião de cada Ano Novo, os deuses fixam o destino dos 12 meses subsequentes. Trata-se, sem dúvida, de uma ideia antiga que encontramos no Próximo Oriente; mas a sua primeira expressão rigorosamente articulada é suméria e demonstra o trabalho de aprofundamento e de sistematização efectuado pelos teólogos.

A ordem cósmica é continuamente perturbada; pela «Grande Serpente», em primeiro lugar, a qual ameaça reduzir o mundo ao «caos»; pelos crimes, faltas e erros dos homens, que têm de ser expiados e «purgados» com o auxílio de diversos ritos. Mas o mundo é periodicamente regenerado, *i.e.*, «recriado», pela festa do ano Novo. «O nome sumérico dessa festa, *à-ki-til*, significa 'força que faz reviver o mundo' (*til* quer dizer 'viver' e 'reviver'; assim sendo, um doente '(re)vive', isto é cura-se); todo o ciclo da lei do eterno retorno é evocado» (1). Encenações mítico-rituais do Ano Novo, mais ou menos análogas, são atestadas em muitas culturas. Teremos a oportunidade de lhes medir a importância ao analisarmos a festa babilónica, *akitu* (§ 22). A encenação compreende o *hierós gámos* entre duas divindades protectoras da cidade, representadas pelas estátuas ou pelo soberano — que recebia o título de marido da deusa. Inanna e encarnava Dumuzi (2) — e um hieródulo. Esse *hieròs gámos* actualizava a comunhão entre os deuses e os homens; comunhão, por certo, passageira, mas com significativas consequências. Pois a energia divina convergia directamente sobre a cidade — noutras palavras, sobre a «Terra» —, santificava-a e garantia-lhe a prosperidade e a felicidade para o ano que começava.

Ainda mais importante do que a festa do Ano Novo era a construção dos templos. Era também uma repetição da cosmogonia, pois o templo — o «palácio» do deus — representa a *imago mundi* por excelência. A ideia é arcaica e muito difundida. (Vamos encontrá-la no mito de Baal, § 50). Segundo a tradição sumérica, depois da criação do homem, um dos deuses fundou as cinco cidades; construíu-as «em lugares puros, deu-lhes nomes e designou-as como centros do culto» (3). Mais tarde, os deuses contentam-se em comunicar directamente aos soberanos a planta das cidades e dos santuários. O rei Gudea vê em sonho a deusa Nidaba, que lhe mostra um quadro em que são mencionadas as estrelas benfazejas, além de um deus que lhe revela a planta do templo (4). Os modelos do templo e da cidade são, poder-se-ia dizer, transcendentais, pois pré-existem no Céu. As cidades da Babilónia tinham os seus arquétipos em

(1) Jestin, *op. cit.*, p. 181.
(2) Cf. S. N. Kramer, «Le Rite de Mariage sacré Dumuzi-Inanna», p. 129; *id.*, *The Sacred Marriage Rite*, pp. 49 s.
(3) Cf. o texto traduzido por Kramer, *From the Tablets*, p. 177.
(4) E. Burrows, «Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion», pp. 65 s.

constelações: Sippar na de Câncer, Nínive na da Ursa Maior, Assur na de Arcturo etc. (1). Essa concepção aparece por todo o Oriente Antigo.

A instituição da realeza, semelhantemente, «desceu do Céu» ao mesmo tempo que as suas insígnias, a tiara e o trono (2). Depois do dilúvio, ela foi pela segunda vez, trazida à Terra. A crença numa pré-existência celeste das «obras» e das instituições terá uma importância considerável para a ontologia arcaica e conhecerá a sua mais famosa expressão na doutrina platónica das Ideias. Ela é atestada pela primeira vez nos documentos sumé ricos, mas as suas origens provavelmente mergulham na pré-história. Com efeito, a teoria dos modelos celestes prolonga e desenvolve a concepção arcaica, universalmente difundida, segundo a qual as acções do homem não passam da repetição (da imitação) dos actos revelados pelos Seres Divinos.

3. O PRIMEIRO MITO DO DILÚVIO.

A realeza teve de ser trazida de novo do céu depois do dilúvio, porque a catástrofe diluviana equivalia ao «fim do mundo». Com efeito, um único ser humano, denominado Zisudra na versão suméria, e Utnapishtim na versão acádica, foi salvo. Mas, ao contrário de Noé, não lhe foi permitido habitar a «nova terra» que emergiu das águas. Mais ou menos «divinizado», desfrutando em todo o caso a imortalidade, o sobrevivente é transferido para a região de Dilmun (Zisudra) ou para «a foz dos rios» (Utnapishtim). Da versão suméria chegaram-nos apenas alguns fragmentos: apesar da reserva ou da oposição de certos membros do panteão, os Grandes Deuses decidem destruir a humanidade com o dilúvio. Alguém evoca os méritos do rei Zisudra, «humilde, submisso, piedoso». Instruído por seu protector, Zisudra, ouve a decisão determinada por An e En-lil. O texto é interrompido por uma extensa lacuna. Provavelmente, Zisudra recebeu indicações precisas referentes à construção da arca. Após sete dias e sete noites, o sol aparece de novo e Zisudra prosterna-se diante do deus solar, Utu. No último fragmento conservado, An e En-lil conferem-lhe «a vida de um deus» e «sopro eterno» dos deuses, e instalam-no na fabulosa região de Dilmun (3).

Voltamos a encontrar o tema do dilúvio na Epopeia de Gilgamesch. Essa obra famosa, bastante bem conservada, esclarece ainda melhor as analogias com o relato bíblico. Provavelmente, estamos perante uma fonte comum, e bastante arcaica. Como se sabe as compilações de R. Andree, H. Usener e J. G. Frazer, o

(1) Cf. Burrows, *op. cit.*, pp. 60 s.

(2) Ver a «Lista dos Reis Sumérios», traduzida por Kramer, *The Sumerians*, pp. 328 s.

(3) Cf. Kramer, *From the Tablets*, pp. 177 s.; *id.*, *Sumerian Mythology*, pp. 97 s.; G. R. Castellini, *Mitologia*, pp. 140-43.

mito do dilúvio é quase universalmente difundido; é atestado em todos os continentes (embora muito raramente em África) e em níveis diferentes de cultura. Um certo número de variantes parece ser o resultado da difusão, primeiro a partir da Mesopotâmia e depois da Índia. É também possível que uma ou várias catástrofes diluvianas tenham dado lugar a narrativas fabulosas. Mas seria imprudente explicar um mito tão difundido por meio de fenómenos cujos traços geológicos não foram encontrados. A maioria dos mitos diluvianos parece de alguma forma fazer parte do ritmo cósmico: o «velho mundo», povoado por uma humanidade decaída, é submerso nas Águas e, algum tempo depois, um «mundo novo» emerge do «caos» aquático (1).

Num grande número de variantes, o dilúvio é resultado dos «pecados» (ou faltas rituais) dos seres humanos; às vezes ele resulta simplesmente do desejo de um Ser divino de acabar com a humanidade. É difícil precisar a causa do dilúvio na tradição mesopotâmica. Certas alusões dão a entender que os deuses tomaram essa decisão por causa dos «pecadores». De acordo com outra tradição, a cólera de En-lil foi provocada pelo alarido insuportável dos homens (2). Entretanto, se examinarmos mitos que, em outras culturas, anunciam a proximidade do dilúvio, constataremos que as principais causas residem *ao mesmo tempo nos pecados dos homens e na decrepitude do Mundo*. Pelo simples facto de existir, isto é, de estar *vivo* e de *produzir*, o Cosmos deteriora-se gradualmente e acaba por perecer. É por esse motivo que ele tem de ser *re*criado. Por outros termos, o dilúvio realiza, em escala macroscópia, aquilo que, *simbolicamente*, é efectuado durante a festa do Ano Novo: o «fim do Mundo» e de uma humanidade pecadora, para possibilitar uma nova criação (3).

4. A DESCIDA AOS INFERNOS: INANNA E DUMUZI.

A tríade dos deuses planetários compreendida Nanna-Suen (a Lua), Utu (o Sol) e Inanna, deusa da estrela Vénus e do amor. Os deuses da Lua e do Sol conhecerão o seu apogeu na época babilónica. Quanto a Inanna, equiparada ao Ishtar acádico e mais tarde a Ashtarte, gozará de uma «actualidade» cultual e

(1) Sobre o simbolismo presente em certos mitos diluvianos, ver M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 182 s.

(2) Veremos (§ 21) que foi ainda o «barulho», desta vez o alarido dos deuses jovens, o qual o impedia de dormir, que fez com que o Apsu se resolvesse a exterminá-los (cf. *Enuma elish*, quadro I, 21 s.).

(3) Cf. *Aspects du mythe*, pp. 71 s. Segundo a versão conservada na Epopeia de Atrahasis, Ela decidiu, após o dilúvio, criar sete homens e sete mulheres, cf. Heidel, *The Gilgamesh Epic* pp. 259-60.

mitológica jamais iguala por outra deusa do Médio Oriente. No seu apogeu, Inanna-Ishtar era ao mesmo tempo deusa do amor e da guerra, isto é, regia a vida e a morte; para indicar a plenitude dos seus poderes, dizia-se que ela era herma-frodita (*Ishtar barbata*). A sua personalidade já estava perfeitamente traçada na época suméria, e o seu mito central constitui uma das mais significativas criações do mundo antigo. Esse mito começa com uma história de amor: Inanna, a deusa tutelar de Erech, casa-se com o pastor Dumuzi (1), que se torna dessa maneira o soberano da cidade. Inanna proclama bem alto a sua paixão e felicidade: «Como ando contente!... O meu Senhor é digno do colo sagrado!» E, no entanto, ela pressente a sorte trágica que aguarda o esposo: «Ó meu bem-amado, homem do meu coração..., arrastei-te para um desejo funesto... tocaste-me os lábios com a tua boca, apertaste-me os lábios contra a tua cabeça, e por isso foste condenado a um destino funesto» (Kramer, p. 141).

Esse «destino funesto» foi fixado no dia em que a ambiciosa Inanna decidiu descer aos Infernos para suplantar a sua «irmã mais velha», Ereshkigal. Soberana do «Grande-Reino-do-Alto», Inanna aspira a reinar também sobre o Mundo Inferior. Consegue penetrar no palácio de Ereshkigal, mas, à medida que atravessa as Sete Portas, o porteiro vai despojando-a de suas roupas e adornos. Inanna chega completamente nua — isto é, despida de todo «poder» — à presença da irmã. Ereshkigal nela fixa o «olhar da morte» e «seu corpo torna-se inerte». Ao fim de três dias, a sua devotada amiga Ninshubur, seguindo as instruções que Inanna lhe dera antes da partida, informa o ocorrido aos deuses En-lil e Nanna-Sin. Mas estes esquivam-se. Pois, alegam eles, ao penetrar num domínio — a Terra dos Mortos — que é regido por decretos invioláveis, Inanna «quis ocupar-se de coisas proibidas». En-lil encontra porém uma solução: cria dois mensageiros e envia-os aos Infernos, munidos do «alimento de vida» e da «água de vida». Recorrendo a um ardil, conseguem reanimar «o cadáver que estava suspenso por um grego»; Inanna preparava-se para subir quando os Sete juízes do Inferno (os Anunaki) a retiveram, dizendo: «Quem é que, após ter descido ao Inferno, conseguiu deixá-lo sem nada sofrer? Se Inanna quiser de novo subir, que forneça um substituto!» (2).

Inanna retorna à superfície escoltada por uma tropa de demónios, os *galla*; estes deveriam levá-la de volta se não se lhes fornecesse um substituto divino. Os demónios quiseram primeiro apoderar-se de Ninshubur, mas Inanna impediu-os. Em seguida, dirigem-se para as cidades de Umma e Bad-Tibira; aterrorizadas, as divindades tutelares põem-se de joelhos aos pés de Inanna,

(1) Segundo outra versão, ela teria preferido inicialmente Enkimdu, um camponês, mas seu irmão, o deus-sol Utu, fê-la mudar de opinião; cf. S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, pp. 69 s.; *id.*, «Le Rite de Marriage Sacré Dumuzi-Inanna», pp. 124 s. Salvo indicação em contrário, citamos as traduções de Kramer publicadas nesse artigo.

(2) Traduzido para francês por Jean Bottéro, *Annuaire*... 1971-1972, p. 85.

suplicantes, e a deusa, apiedada, decide ir procurar noutro lugar. Finalmente, chegam a Erech. Com surpresa e indignação, Inanna descobre que Dumuzi, em vez de lamentar-se, estava sentado no seu trono, ricamente vestido, satisfeito — como se teria dito — de ser o soberano único da cidade. «Ela fitou-o: era o olhar da morte! Pronunciou-lhe uma só palavra: a palavra de desespero! Proferiu contra ele um grito: o grito de condenação! 'É este (disse aos demónios), levem-no!' (1)».

Dumuzi suplica ao sogro, o deus-sol Utu, que o metamorfeseie em serpente, e foge para a casa de sua irmã, Geshtinanna, e depois para o seu redil de carneiros. É lá que os demónios o agarram, torturam-no e levam-no para os Infernos. Uma lacuna no texto impede-nos de conhecer o epílogo. «Ao que parece, foi Ereshkigal que, comovido pelas lágrimas de Dumuzi, suavizou o seu triste destino decidindo que este só ficaria a metade do ano no Mundo Inferior e que sua Irmã Geshtinanna o substituiria durante a outra metade» (Kramer, p. 144).

O mesmo mito, mas com algumas divergências significativas, é narrado na versão acádia da *Descida de Ishtar aos Infernos*. Antes da edição e da tradução dos textos sumércios, pôde-se acreditar que a deusa se dirigiu para a «Terra sem retorno» *após* a morte de Tammuz exactamente para a trazer de volta. Certos elementos, ausentes na versão sumérica, pareciam encorajar uma interpretação desse género. Em primeiro lugar, as consequências desastrosas do cativeiro de Ishtar, sublinhada na versão acadiana: a reprodução humana e animal cessou totalmente depois do desaparecimento da deusa. Podia-se ver nessa calamidade uma consequência da interrupção do *hieròs gámos* entre a deusa do amor e da fertilidade e Tammuz, seu querido esposo. A catástrofe tinha proporções cósmicas e, na versão acádica, são os Grandes Deuses que, apavorados com o iminente desaparecimento da Vida, tiveram de intervir para libertar Ishtar.

O que surpreende na versão suméria é a justificação «psicológica», isto é, humana, da condenação de Dumuzi: tudo se parece explicar pela cólera de Inanna ao encontrar o esposo gloriosamente instalado no seu trono. Essa explicação romanesca esconde aparentemente uma ideia mais arcaica: a «morte» — ritual, e portanto reversível — acompanha inevitavelmente todo o acto de criação ou procriação. Os reis da Suméria, tal como, mais tarde, os reis acádicos, encarnam Dumuzi no *hieròs gámos* com Inanna (2). Isso implica, mais ou menos, a ceitação da «morte» ritual do rei. Nesse caso, temos de supor, por detrás da história transmitida no texto sumério, um «mistério» instaurado por Inanna,

(1) Traduzido para francês por J. Bottéro, *ibid.*, p. 91. Numa outra recensão, é o medo que parece explicar o gesto de Inanna. Como os demónios se apoderaram dela e ameaçam levá-la de volta, «Aterrorizada, ela lhes abandona Dumuzi! Este jovem (diz-lhes), acorrentem-lhe os pés etc» (*ibid.*).

(2) Cf. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, pp. 63 s.; «Le Rite de Mariage Sacré», pp. 131 s.

a fim de assegurar o ciclo da fertilidade universal. Pode-se entrever uma alusão a esse «mistério» na réplica desdenhosa de Gilgamesh quando Ishtar o convida a tornar-se seu marido: ele lembra-lhe que foi ela que decretou as lamentações anuais por Tammuz (1). Mas essas «lamentações» eram rituais: chorava-se a descida do jovem deus aos Infernos, no dia 18 do mês de Tammuz (Junho-Julho), embora se soubesse que ele «retornaria» à superfície seis meses depois.

O culto de Tammuz estende-se mais ou menos por todo o Médio Oriente. No século VI, Ezequiel (7 : 14) lança invectivas contra as mulheres de Jerusalém que se «lamentavam» nas próprias portas do templo. Tammuz acaba por assumir a figura dramática e elegíaca dos jovens deuses que morrem e ressuscitam anualmente. É, porém, provável que o seu protótipo sumério tivesse uma estrutura mais complexa: os reis que o encarnavam e, por conseguinte, compartilhavam o seu destino, celebravam todos os anos a recriação do Mundo. Ora, para poder ser criado de novo, o Mundo devia ser aniquilado; o «caos» pré-cosmogónico implicava ainda a «morte» ritual do rei, a sua descida aos Infernos. As duas modalidades cósmicas — vida/morte, caos/cosmos, esterilidade/fertilidade — constituíam, em suma, dois momentos de um mesmo processo. Esse «mistério», compreendido após a descoberta da agricultura, torna-se o princípio de uma explicação unitária do mundo, da vida e da existência humana; ele transcende o drama vegetal, visto que também governa os ritmos cósmicos, o destino humano e as relações com os deuses. O mito narra o *fracasso da deusa do amor* e da fertilidade em conquistar o reino de Ereshkigal, isto é, em *eliminar a morte*. Consequentemente, os homens, bem como certos deuses, devem aceitar a alternância vida/morte. Dumuzi-Tammuz «desaparece» para «reaparecer» seis meses mais tarde. Essa alternância — presença e ausência periódicas do deus — era susceptível de constituir «mistérios» que envolviam a «salvação» dos homens, o seu destino *post mortem*. O papel de Dumuzi-Tammuz, ritualmente encarnado pelos reis sumérico-acádicos, foi considerável, pois havia efectuado a aproximação entre as modalidades divina e humana. Posteriormente, todo o ser humano podia esperar o gozo desse privilégio reservado aos reis.

5. A SÍNTESE SUMÉRICO-ACÁDICA.

A maioria das cidades-templos suméricas foi reunida por Lugalzaggisi, o soberano de Uma, por volta de ∿ 2.375. É a primeira manifestação da ideia imperial de que temos conhecimento. Uma geração mais tarde, a operação foi

(1) Tabuinha VI, 46-47. Bottéro traduz: «Foi por Tammuz, o teu primeiro esposo, que instauraste um luto universal» (*op. cit.*, p. 83).

repetida, com mais sucesso por Sargão, o rei da Acádia. Mas a civilização suméria manteve todas as suas estruturas. A mudança só interessava aos reis das cidades-templos: reconheciam-se tributários do conquistador acádio. O império de Sargão desmoronou depois de um século, em consequência dos ataques dos gutis, «bárbaros» que viviam como nómadas na região do alto Tigre. Desde então, a história da Mesopotâmia parece repetir-se: a unidade política da Suméria e da Acádia é destruída por «bárbaros» vindos do exterior; estes últimos, por seu turno, são vencidos por revoltas intestinais.

> Assim, o domínio dos gutis só durou um século, e foi substituído, no século seguinte (*circa* ∿ 2.050-1.950), pelos reis da Terceira Dinastia de Ur. É durante esse período que a civilização sumérica atinge o seu auge. Mas essa é também a derradeira manifestação do poder político da Suméria. Acossados a leste pelos elamitas e, a oeste, pelos amoritas, que provinham do deserto sírio-árabe, o império ruiu. Por mais de dois séculos, a Mesopotâmia permaneceu dividida em vários Estados. Apenas por volta de ∿ 1.700, Hamurabi, o soberano amorita da Babilónia, conseguiu impor a unidade. Fixou o centro do Império mais para o norte, na cidade sobre a qual reinava. A dinastia fundada por Hamurabi, que parecia todo-poderosa, reinou por menos de um século. Outros «bárbaros», os cassitas, descem do norte e começam a assediar os amoritas. Finalmente, em torno de ∿ 1.525, conseguem triunfar. Permanecerão senhores da Mesopotâmia durante quatro séculos.

A passagem das cidades-templos a cidades-estado e a império representa um fenómeno de considerável importância para a história do Médio Oriente (1). Para o nosso propósito, importa lembrar que o sumério, embora deixasse de ser falado em ∿ 2.000 aproximadamente, conservou a sua função de língua litúrgica e, em suma, de língua culta por mais 15 séculos. Outras línguas litúrgicas terão um destino parecido: o sânscrito, o hebraico, o latim, o velho eslavo. O conservadorismo religioso sumérico prolonga-se nas estruturas acádicas. A tríade suprema permaneceu inalterada: Anu, En-lil, Ea (= En-ki). A tríade astral utilizou em parte os nomes semíticos das respectivas divindades: a Lua, Sin (derivado do sumério Suen), O Sol, Shamash, a estrela Vênus, Ishtar (= Inanna). O mundo inferior continuará a ser governado por Ereshkigal e seu esposo, Nergal. As raras modificações, impostas pelas necessidades do império — como, por exemplo, a transferência para a Babilónia da primazia religiosa e a substituição de En-lil por Marduk —, «levaram séculos para se realizar» (2). Quanto ao tem-

(1) Instituições novas (como o exército profissional e a burocracia) são atestadas pela primeira vez; com o tempo, virão a ser adoptadas por outros Estados.

(2) Jean Nougayrol, «La religion babylonienne», p. 217.

plo, «nada de essencial mudou na organização geral [...] desde a fase sumérica, a não ser o tamanho e o número dos edifícios» (1).

Entretanto, as contribuições do génio religioso semítico vêm somar-se às estruturas anteriores. Assinalemos inicialmente os dois deuses «nacionais» — Marduk da Babilónia e, mais tarde, o assírio Assur — que são promovidos à classe de divindades universais. Igualmente significativa é a importância adquirida no culto pelas orações pessoais e pelos salmos de penitência. Uma das mais belas orações babilónicas é dirigida a todos os deuses, inclusive àqueles que o autor da prece admite humildemente não conhecer. «Ó Senhor, grandes são os meus pecados! Ó deus que desconheço, grandes são os meus pecados!... Ó deusa que desconheço, grandes são os meus pecados!... O homem nada sabe; nem sequer sabe se peca ou se faz o bem... Ó Senhor meu, não repudies o teu servo! Os meus pecados são sete vezes sete... Afasta os meus pecados! (2) Nos salmos de penitência o suplicante reconhece-se culpado e confessa em voz alta os seus pecados. A confissão é acompanhada de gestos litúrgicos precisos: genuflexão, prostração e «achatamento do nariz».

Os grandes deuses — Anu, En-lil, Ea — perdem gradualmente a supremacia no culto. Os fiéis dirigem-se de preferência a Marduk ou às divindades astrais: Ishtar e sobretudo Shamash. Com o tempo, este último tornar-se-á o deus universal por excelência. Um hino proclama que o deus solar é venerado por toda a parte, mesmo entre os estrangeiros; Shamash defende a justiça, pune o malfeitor e recompensa o justo (3). O carácter «numinoso» dos deuses acentua-se: eles inspiram o temor sagrado, principalmente pela sua luminosidade aterradora! A luz é considerada o verdadeiro atributo da divindade, e, na medida em que compartilha a condição divina, o próprio rei é radioso (4).

Outra criação do pensamento religioso acádico é a adivinhação. Observa-se também a multiplicação das práticas mágicas e o desenvolvimento das disciplinas ocultas (sobretudo a astrologia), que se tornarão mais tarde populares em todo o mundo asiático e mediterrâneo.

Em suma, a contribuição semítica caracteriza-se pela importância concedida ao elemento pessoal na experiência religiosa e pela elevação de algumas divindades a uma classe suprema. Essa nova e grandiosa síntese mesopotâmica apresenta contudo uma visão trágica da existência humana.

(1) *Ibid.*, p. 236.

(2) Traduzido conforme F. J. Stephens, *in* ANET, pp. 39-92. Os versos citados são 21-26, 51-53, 59-60.

(3) Ver a tradução em ANET, pp. 387-89.

(4) A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 176; E. Cassin, *La splendeur divine*, pp. 26 s., 65 s. *et passim*.

6. A CRIAÇÃO DO MUNDO.

O poema cosmogónico conhecido pelo nome de *Enuma elish* (segundo as primeiras palavras: «quando no alto...») constitui, juntamente com a *Epopeia de Gilgamesh*, a mais importante criação da religião acádica. Nada há de comparável, em grandeza, em tensão dramática, em esforço por unificar a teogonia, a cosmogonia e a criação do homem, na literatura sumérica. O *Enuma elish* relata as origens do mundo para exaltar Marduk. Não obstante a sua reinterpretação, os temas são antigos. Antes de tudo, a imagem primordial de uma totalidade aquática não-diferenciada, em que se distingue o primeiro casal, Apsu e Tiamat. (Outras fontes especificam que Tiamat representa o mar, e Apsu a massa de água doce em que a Terra flutua). À semelhança de tantas outras divindades originais, Tiamat é imaginada ao mesmo tempo como mulher e como bissexuada. Da mistura das águas doces com as salgadas são gerados outros casais divinos. Ignora-se quase tudo sobre o segundo casal, Lakhmu e Lakhamu (de acordo com determinada tradição, foram sacrificados por terem criado o homem). Quanto ao terceiro casal, Anshar e Kishar, os seus nomes significam, em sumério «totalidade dos elementos superiores» e «totalidade dos elementos inferiores».

O tempo passa («os dias estenderam-se, os anos multiplicaram-se») (1). Do *hieròs gámos* dessas duas «totalidades» complementares, nasce o deus do Céu, Anu, que por sua vez gera Nudimmud (= Ea) (2). Com seus folguedos e gritos, os jovens deuses perturbam o repouso de Apsu, que se queixa a Tiamat: «Não posso suportar-lhes a conduta. De dia, não posso descansar e à noite não consigo dormir. Quero acabar com eles para pôr fim aos seus actos censuráveis. E oxalá reine o silêncio, para que possamos (finalmente) dormir!» (I, 37-39). Pode-se descobrir nesses versos a nostalgia da «Matéria» (isto é, de um modo de ser que corresponde à inércia e à inconsciência da substância) para a imobilidade primordial, a resistência a qualquer movimento, condição prévia da cosmogonia. Tiamat «pôs-se a vociferar contra o esposo. Ela lançou um grito de dor [...]: — Quê! Nós mesmos destruirmos o que criámos! Não há dúvida de que a conduta deles é deplorável, mas sejamos brandos e pacientes» (I, 51-46). Mas Apsu não se deixou convencer.

Quando os jovens deuses souberam da decisão do seu avô, «ficaram imóveis sem proferir palavra» (I, 58). Mas «o omnisciente Ea» toma a iniciativa. Com os seus encantamentos mágicos, faz Apsu mergulhar num sono profundo, rouba-lhe «o brilho e com ele se veste», e, depois de o ter acorrentado, mata-o

(1) Tabuinha I, 13. Salvo indicação em contrário, citamos a tradução para o francês de Paul Garelli e Marcel Leibovici, «La naissance du monde selon Akkad», pp. 133-145. Utilizamos também as traduções de Labat, Heidel, Speiser e Castellino.

(2) Da grande tríade sumérica falta En-líl; o seu lugar foi tomado por Marduk, filho de Ea.

Ea torna-se assim o deus das Águas, que passaram a ser por ele chamadas de *apsu*. Foi no próprio seio de *apsu*, «na câmara dos destinos, o santuário dos arquétipos» (I, 79), que a sua esposa Damkina gerou Marduk. O texto exalta a gigantesca majestade, a sabedoria e a omnipotência desse jovem deus. Anu, então, recomeçou o ataque contra os seus maiores. Fez com que aparecessem os quatro ventos «e criou as ondas para perturbar Tiamat» (I, 108). Os deuses, privados de repouso, dirigem-se à sua mãe: «Quando eles mataram Apsu, teu esposo, em vez de ficares do lado dele, tu mantiveste-te distante, sem nada dizer» (I, 113-114).

Dessa vez, Tiamat resolveu reagir. Criou monstros, serpentes, o «grande leão», «demónios furiosos», e outros mais, «que traziam armas implacáveis e não temiam o combate» (144). E «dentre os deuses seus primogénitos [...] ela exaltou Kingu» (147 s.). Tiamat fixou ao peito de Kingu a tabuinha dos destinos e conferiu-lhe o poder supremo (155 s.). Diante desses preparativos, os jovens deuses esmorecem. Nem Anu nem Ea ousam enfrentar Kingu. Apenas Marduk aceita o combate, mas com a condição de ser antecipadamente proclamado deus supremo, o que conta com a rápida anuência dos deuses. A batalha entre as duas tropas é decidida no duelo entre Tiamat e Marduk. «Como Tiamat abrisse a goela para engolir» (IV, 97), Marduk projectou os ventos furibundos que «lhe dilataram o corpo. O seu ventre inchou e a goela permaneceu escancarada. Ele arremessou então uma flecha que lhe perfurou o ventre, despedaçou-lhe as entranhas e trespassou-lhe o coração. Tendo-a assim dominado, tirou-lhe a vida, lançou o cadáver por terra e plantou-se sobre ele» (IV, 100-104). Os auxiliadores de Tiamat tentaram escapar, mas Marduk «amarrou-os e quebrou-lhes as armas» (111); em seguida, acorrentou Kingu, roubou-lhes a tabuinha dos Destinos e prendeu-a ao próprio peito (120 s.). Finalmente, voltou para perto de Tiamat, partiu-lhe o crânio e cortou o cadáver em dois pedaços «como um peixe ressecado» (137). Um deles transformou-se na abóbada celeste, o outro na terra. Marduk ergueu até ao céu uma réplica do palácio da *apsu* e fixou a rota das estrelas. A quinquagésima tabuinha narra a organização do universo planetário, a determinação do tempo e a configuração da terra a partir dos órgãos de Tiamat (dos seus olhos correm o Tigre e o Eufrates, «e com um anel da sua cauda criou o elo entre o céu e a terra», V, 59; etc.).

Finalmente, Marduk decidiu criar o homem, para que «sobre ele repouse o serviço dos deuses, para o seu consolo» (VI, 8). Os deuses vencidos e acorrentados ainda aguardavam o castigo. Ea sugere que apenas um seja sacrificado. Interrogados sobre se sabiam quem «fomentou a guerra, incitou Tiamat à revolta e começou a luta»? (VI, 23-24), todos apontam um único nome: Kingu. Cortaram-lhe as veias, e com o sangue Ea criou a humanidade (VI, 30) (1). O poe-

(1) Convém acrescentarmos que existem outras tradições paralelas relativas à cosmogonia e à criação do homem.

ma narra a seguir como foi erguido um santuário (*i.e.*, o seu palácio em homenagem a Marduk.

Embora utilizando temas míticos tradicionais, o *Enuma elish* apresenta uma cosmogonia antes de tudo sombria e uma antropologia pessimista. A fim de exaltar o jovem paladino, Marduk e os deuses da época mais antiga, em primeiro lugar Tiamat, estão prenhes de valores «demoníacos». Tiamat não é apenas a totalidade caótica primitiva que antecede toda a cosmogonia; ela acaba por aparecer como autora de inúmeros monstros; a sua «criatividade» é inteiramente negativa. Tal como é evocado pelo *Enuma elish*, o processo criador é muito cedo colocado em perigo pelo desejo de Apsu de eliminar os jovens deuses, isto é, em suma, de deter na origem a criação do Universo. (Uma certa espécie de «mundo» já existia, visto que os deuses se multiplicavam e dispunham de «moradas»; mas tratava-se de um modo de ser puramente formal). O assassínio de Apsu abre a série de «morticínos criadores», pois Ea não só toma o seu lugar, como também esboça uma primeira organização na massa aquática («nesse lugar ele construiu a sua residência [...] estabeleceu os santuários»). A cosmogonia é o resultado de um conflito entre dois grupos de deuses, mas a facção de Tiamat compreende também as suas criaturas monstruosas e demoníacas. Por outros termos, a «primordialidade» enquanto tal é apresentada como a fonte das «criações negativas». É dos despojos de Tiamat que Marduk forma o céu e a terra. O tema, também atestado noutras tradições, é susceptível de diversas interpretações. O Universo, constituído do corpo de uma divindade original, compartilha a sua substância, mas, depois da «demonização» de Tiamat, será que se pode ainda falar de uma substância divina?

O Cosmos participa, portanto, de uma dupla natureza: uma «matéria» ambivalente, se não francamente demoníaca, e uma «forma» divina, pois é obra de Marduk. A abóbada celeste é constituída pela metade do corpo de Tiamat, mas as estrelas e as constelações transformam-se em «moradas» ou imagens dos deuses. A própria Terra compreende a outra metade de Tiamat e os seus diversos orgãos, mas é santificada pelas cidades e pelos templos. Em conclusão, o mundo revela-se o resultado de uma «mistura» de «primordialidade» caótica e demoníaca, de um lado, e, do outro, de criatividade, presença e sabedoria divinas. Essa talvez seja a fórmula cosmogónica mais complexa a que chegou a especulação mesopotâmica, pois reúne numa audaciosa síntese todas as estruturas de uma sociedade divina, algumas das quais se tinham tornado incompreensíveis ou inutilizáveis.

No que toca à criação do homem, ela prolonga a tradição sumérica (o homem é criado para servir aos deuses), particularmente a versão que explica a origem a partir dos dois deuses Lamgha, sacrificados. Mas com o acréscimo de uma agravante: Kingu, apesar de ter sido um dos primeiros deuses, tornara-se o arquidemónio, o chefe do bando de monstros e demónios criados por Tiamat. O homem é, então, constituído de uma matéria demoníaca: o sangue de Kingu.

A diferença em relação às versões suméricas é significativa. Pode-se falar de um pessimismo trágico, pois o homem já parece condenado pela sua própria génese. A sua única esperança é ter sido fabricado por Ea; ele possui portanto uma «forma criada por um grande deus. A partir desse prisma, existe uma simetria entre a criação do homem e a origem do mundo. Em ambos os casos, a matéria-prima é constituída pela substância de uma divindade primordial decaída, demonizada e executada pelos jovens deuses vitoriosos.

7. A SACRALIDADE DO SOBERANO MESOPOTÂMICO.

Na Babilónia, o *Enuma elish* era recitado no templo, por ocasião do quarto dia da festa do Ano Novo. Essa festa, denominada *zagmuk* («começo do ano») em sumério e *akitu* em acádio, desenrolava-se durante os primeiros 12 dias do mês de Nisan. Compreendia diversas sequências, de que destacaremos as mais importantes: 1) dia de expiação para o rei, correspondente ao «cativeiro» de Marduk; 2) libertação de Marduk; 3) combates rituais e procissão triunfal sob a direcção do rei, no Bit Akitu (a casa da festa do Ano Novo), onde se realiza um banquete; 4) o *hieròs gámos* do rei com uma hieródula que personifica a deusa; 5) a determinação dos destinos pelos deuses.

A primeira sequência dessa encenação mítico-ritual — a humilhação do rei e o cativeiro de Marduk — assinala a regressão do mundo ao caos pós-cosmogónico. No santuário de Marduk, o sumo sacerdote despojava o rei dos seus emblemas (o cetro, o anel, a cimitarra e a coroa) e batia-lhe no rosto. Depois, ajoelhado, o rei pronunciava uma declaração de inocência: «Não pequei, ó Senhor das terras, não fui negligente para com a tua divindade». O sumo sacerdote respondia em nome de Marduk: «Não receies... Marduk ouvirá a tua prece. Ele ampliará o teu império...» (1).

Durante esse tempo, o povo procurava Marduk, que se julgava «preso na montanha», fórmula indicadora da «morte» de uma divindade. Tal como vimos a propósito de Inanna-Ishtar, essa «morte» não era definitiva, mas apesar disso, a deusa teve de ser resgatada do mundo inferior. Marduk, da mesma forma, foi forçado a descer «longe do sol e da luz» (2). Finalmente, ele consegue libertar-se e os deuses reúnem-se (isto é, tinham as estátuas reunidas) para determinar os destinos. (Esse episódio corresponde, no *Enuma elish*, à promoção de Marduk a deus supremo). O rei conduzia a procissão até o Bit Akitu, edifício situado

(1) Textos citados por H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, p. 320 (= *La royauté et les dieux*, p. 409).

(2) Os autores clássicos falam do «sepulcro de Bel» (= Marduk) na Babilónia. Era, muito provavelmente, o *ziqqurat* do templo Etemenanki, considerado o túmulo momentâno do deus.

fora da cidade. A procissão representava o exército dos deuses dirigindo-se contra Tiamat. Segundo uma inscrição de Senaqueribe, pode-se supor que se representava a batalha principal, com o rei personificando Assur (deus que substituíra Marduk) (1). O *hieròs gámos* realizava-se depois do retorno do banquete de Bit Akitu. O último acto consistia na determinação dos destinos (2) de cada mês do ano. Ao «determiná-los», *criava-se* ritualmente o ano, isto é, assegurando-se a felicidade, a fertilidade, a riqueza do novo mundo que acabava de nascer.

A *akitu* representa a versão mesopotâmica de uma encenação mítico-ritual bastante difundida, especialmente a festa do Ano Novo, considerada uma repetição da cosmogonia (3). Uma vez que a renegação periódica do Cosmos constitui a grande esperança das sociedades tradicionais, vamos muitas vezes aludir às festas do Ano Novo. Observemos desde já que vários episódios da *akitu* são encontrados — para nos limitarmos ao Próximo Oriente — no Egipto, entre os hititas, em Ugarit, no Irão, entre os mandeus. Assim, por exemplo, o «caos», ritualmente actualizado nos últimos dias do ano, era expresso por excessos «orgiásticos» de tipo Saturnalia, pela perturbação de toda a ordem social, pela extinção dos fogos e pelo retorno dos mortos (representados por máscaras). Os combates entre dois grupos de figurantes são atestados no Egipto, entre os hititas e em Ugarit. O costume de «fixar os destinos» dos 12 meses vindouros durante os 12 dias intercalares ainda subsiste no Médio Oriente e na Europa oriental (4).

O papel do rei na *akitu* é insuficientemente conhecido. A sua «humilhação» corresponde à regressão do mundo ao «caos» a ao «cativeiro» de Marduk na montanha. O rei personifica o deus na batalha contra Tiamat e no *hieròs gàmos* com uma hieródula. Mas a identificação com o deus nem sempre é indicada: como vimos, durante a sua «humilhação» o rei dirige-se a Marduk. Entretanto, a sacralidade do soberano mesopotâmico é amplamente atestada. Aludimos ao casamento sagrado do rei sumérico, representando Dumuzi, com a deusa Inanna: esse *hieròs gámos* realizava-se durante a festa do Ano Novo (§ 19). Para os sumérios, a realeza tinha descido do céu; possuía uma origem divina, e essa concepção manteve-se até o desaparecimento da civilização assírio-babilónica.

(1) Certas alusões dão a entender que se representavam combates entre dois grupos de figurantes.

(2) Assim como, no *Enuma elish*, Marduk tinha determinado as leis que regem o universo que ele acabava de criar.

(3) Cf. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* (nova edição, 1969), pp. 65 s.; *Aspects du mythe* pp. 65 s.

(4) Cf. *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 81 s.

A sacralidade do soberano era proclamada de muitas maneiras. Chamavam-lhe «rei do país» (isto é, do mundo) ou «das quatro regiões do Universo» títulos reservados originariamente aos deuses (1). Tal como nos deuses, uma luz sobrenatural brilhava-lhe em volta da cabeça (2). Já antes do seu nascimento os deuses o haviam predestinado à soberania. O rei, ainda que reconhecesse a sua progenitora terrestre, era tido como «filho de deus» (Hamurabi proclama-se gerado por Sin, e Lipitishtar por En-lil). Essa dupla descendência fez dele o legítimo intermediário entre os deuses e os homens. O soberano representava o povo perante os deuses e era ele quem expiava os pecados dos seus súbditos. De quando em quando tinha de sofrer a morte pelos crimes do seu povo; é por esse motivo que os assírios tinham um «substituto do rei» (3). Os textos proclamam que o soberano vivera na intimidade dos deuses, no jardim fabuloso em que se acha a Árvore da Vida e a Água da Vida (4). (Na verdade, são ele e o seu séquito que comem as iguarias diariamente oferecidas às estátuas dos deuses). O rei é o «enviado» do deus, o «pastor do povo» convocado por deus (5) para instalar na Terra a justiça e a paz. «Quando Anu e En-lil chamaram Lipitishtar para governar o país a fim de estabelecer nele a justiça [...], então eu, Lipitishtar, o humilde zagal de Nipur [...], estabeleci a justiça na Suméria e na Acádia, de acordo com a palavra de En-lil (6).

Poder-se-ia dizer que o rei compartilhava a modalidade divina, mas sem se tornar deus. *Representava* o deus, o que, nas fases arcaicas de cultura, implicava também que ele *era* de algum modo aquele que figurava. Em todo o caso, como mediador entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses, o rei mesopotâmico efectuava, na sua própria pessoa, uma união ritual entre as duas modalidades de existência, a divina e a humana. É graças a essa dupla natureza que o rei era considerado, pelo menos metaforicamente, o criador da vida e da fertilidade. *Mas ele não era deus, um novo membro do panteão* (como, por exemplo o faraó egípcio: cf. § 27). Os fiéis não lhe dirigiam orações; pelo contrário, rogavam aos deuses que abençoassem o seu rei. Pois os soberanos, apesar da intimidade que tinham com o mundo divino, e não obstante o *hieròs gámos* com certas deusas, não chegavam a ter transmudada a sua condição humana.

(1) Cf. Frankfort, *Kingship*, pp. 227 s. (=*La Royauté*, pp. 303 s.).

(2) Essa luz, denominada *melammû* em ácade, corresponde ao *hvarena* dos iranianos; cf. Oppnheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 206; Cassin, *La splendeur divine*, pp. 65 s.

(3) Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, pp. 352 s., Frankfort, *op. cit.*, 262 s. (=*La Royauté*, pp. 342 s.).

(4) Era o rei que, na qualidade de jardineiro, cuidava da Árvore da Vida; cf. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, esp. pp. 22 s., 59 s.

(5) Cf. a Introdução do Código de Hamurabi (I, 50), *in* ANET, p. 164.

(6) Prólogo ao Código de Lipitishtar, ANET, p. 159. Ver os textos citados e traduzidos por J. Zandee, «Le Messie», pp. 13, 14, 16.

No final das contas, continuavam a ser mortais. Não se devia esquecer que mesmo o legendário rei de Uruk, Gilgamesh, fracassou no seu intento de adquirir a imortalidade.

8. GILGAMESH EM BUSCA DA IMORTALIDADE.

A Epopeia de Gilgamesh, é, sem dúvida, a mais famosa e mais popular criação babilónica. O herói, Gilgamesh, rei de Uruk, já era célebre na época arcaica, e descobriu-se a versão sumérica de diversos episódios da sua vida legendária. Mas, apesar desses antecedentes, a *Epopeia de Gilgamesh* é obra do génio semítico. Foi em ácade que se compôs, a partir de diversos episódios isolados, uma das mais comoventes histórias da busca da imortalidade, ou, mais exactamente, do insucesso final de uma empresa que parecia ter todas as possibilidades de êxito. Essa *saga*, que começa com os excessos eróticos de um misto de herói e tirano, revela em última análise a inaptidão das virtudes puramente «heróicas» em transcender radicalmente a condição humana.

E entretanto Gilgamesh tinha dois terços de um ser divino, filho da deusa Ninsun e de um mortal (1). Logo no princípio, o texto exalta-lhe a omnisciência e as grandiosas construções que empreendera. Mas pouco depois ele é-nos apresentado como um déspota que viola mulheres e raparigas e extenua os homens com duros trabalhos. Os habitantes invocam os deuses e estes decidem criar um ser de porte gigantesco, capaz de enfrentar Gilgamesh. Esse semi-selvagem, que recebe o nome de Enkidu, vive em paz entre as feras; todos vão beber nas mesmas fontes. Gilgamesh fica sabendo da existência dele inicialmente pela revelação dos sonhos, e, em seguida, por meio de um caçador que o vira. Envia então uma cortesã para enfeitiçá-lo com os seus encantos e conduzi-lo a Uruk. Conforme estava previsto pelos deuses, os dois enfrentam-se logo que se vêem. Gilgamesh sai vitorioso, mas fica amigo de Enkidu e faz dele um companheiro. Afinal, o plano dos deuses não fracassou, pois doravante Gilgamesh vai aplicar o seu vigor em aventuras heróicas.

Acompanhado de Enkidu, dirige-se para a longínqua e legendária floresta de cedros, guardada por um ser monstruoso e omnipotente, Huwawa. Os dois heróis abatem-no, depois de lhe terem cortado o cedro sagrado. Ao entrar em Uruk, Gilgamesh é notado por Ishtar. A deusa pede-o em casamento, mas ele, insolentemente, recusa. Humilhada, Ishtar roga a seu pai Anu que crie o «Touro celeste», a fim de destruir Gilgamesh e a sua cidade. Anu nega-se a princípio, mas dobra-se à vontade da filha quando esta ameaça fazer com que os mortos

(1) Um «sumo sacerdote» da cidade de Uruk, segundo a tradição sumeriana; cf. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, p. 4.

dos Infernos subam. O «Touro celeste» arremete contra Uruk e os seus mugidos fazem cair às centenas os guardas do rei. Enkidu, porém, consegue agarrá-lo pela cauda, do que se aproveita Gilgamesh para lhe cravar a espada na cerviz. Furiosa, Ishtar escala as muralhas da cidade e amaldiçoa o rei. Inebriado com a vitória, Enkidu arranca uma coxa do «Touro celeste» e lança-a diante da deusa, cobrindo-a de impropérios. É o momento culminante na carreira dos heróis; contudo é também o prólogo de uma tragédia. Naquela mesma noite Enkidu sonha que foi condenado pelos deuses. No dia seguinte, adoece morrendo 12 dias depois.

Uma mudança inesperada torna Gilgamesh irreconhecível. Durante sete dias e sete noites chora a morte do amigo e recusa-se a enterrá-lo. Tinha esperança de que as suas lamentações acabariam por o ressuscitar. Só quando o corpo começa a decompor-se é que Gilgamesh se rende diante dos factos; Enkidu é faustosamente sepultado. O rei abandona a cidade e vagueia pelo deserto, entre gemidos: «Será que não me espera a mesma morte de Enkidu?» (tabuinha IX, coluna I, v. 4) (1). É aterrorizado pela ideia da morte. Os feitos heróicos já não o consolam. Doravante, o seu único objectivo é fugir à sorte dos homens, adquirindo a imortalidade. Ele sabe que o famoso Utnapishtim, que sobreviveu ao dilúvio, vive para sempre, e decide ir à sua procura.

A sua viagem está cheia de provas de tipo iniciático. Chega às montanhas Mâshu e encontra a porta por onde passa o sol todos os dias. Ela está guardada por dois homens-escorpiões, cuja «visão é suficiente para causar a morte» (IX, 11, 7). O invencível herói fica paralisado de medo e humildemente se prosterna. Mas os homens-escorpiões reconhecem a parte divina de Gilgamesh e permitem que ele penetre no túnel. Depois de andar 12 horas nas trevas, Gilgamesh chega, do outro lado das montanhas, a um jardim maravilhoso. A alguma distância, à margem do mar, encontra a ninfa Siduri e pergunta-lhe onde pode achar Utnapishtim. Siduri tenta dissuadi-lo: «Quando os deuses fizeram os homens, deram-lhes de presente a morte, guardando para si próprios a vida. Tu, Gilgamesh, trata de encher a tua barriga e de aproveitar as noites e os dias. Faz de cada dia uma festa e, noite e dia, dança e diverte-te...» (2).

Mas Gilgamesh permanece firme na sua decisão e Siduri encaminha-o para Urshanabi, o banqueiro de Utnapishtim, que se encontrava nas proximidades. Atravessam as Águas da morte e chegam à margem onde vivia Utnapishtim. Gilgamesh pergunta-lhe como adquiriu a imortalidade. Dessa maneira fica sabendo a história do Dilúvio e a decisão dos deuses de fazer de Unapishtim e sua esposa «parentes» seus, instalando-os «nas fozes dos rios». Mas, pergunta Utnapishtim a Gilgamesh, «que deus te convidará para participares da assembleia

(1) Salvo indicação em contrário, citamos a tradução para o francês do Contenau, *L'Epopée de Gilgamesh*.

(2) Tabuinha X, col. III, 6-9; tradução de Jean Nougayrol, *Histoire des Religions* I, p. 222.

dos deuses a fim de que obtenhas a vida que procuras?» (IX, 198). Entretanto, a sequência do seu discurso é inesperada: «Vamos, tenta ficar sem dormir seis dias e sete noites!» (XI, 199). Trata-se certamente da mais dura prova iniciática; vencer o sono, permanecer «acordado», equivale a uma transformação da condição humana (1). Será que devemos entender que Utnapishtim, sabendo que os deuses não lhe dariam em recompensa a imortalidade, sugere que Gilgamesh a conquiste através de uma iniciação? O herói já havia vencido algumas «provas»: a caminhada no túnel, a «tentação» de Siduri, a travessia das Águas da morte. Elas eram de certo modo provas de tipo heróico. Tratava-se agora de uma prova de ordem «espiritual», pois só uma excepcional força de concentração podia capacitar um ser humano a permanecer «acordado» seis dias e sete noites. Mas Gilgamesh adormece imediatamente, e Utnapishtim exclama com sarcasmo: «Olha só o homem forte que deseja a imortalidade: o sono, qual vento violento, derramou-se sobre ele!» (203-204). Ele dorme de enfiada seis dias e sete noites e, quando Utnapishtim o acorda, Gilgamesh censura-o por tê-lo despertado logo depois de ter adormecido. Dobra-se, porém, à evidência e começa novamente a lamentar-se: «Que Fazer, Utnapishtim, onde ir? Um demónio apoderou-se do meu corpo; no quarto onde durmo mora a morte, e aonde quer que eu vá lá está a morte!» (230-34).

Gilgamesh já se prepara para tornar a partir, quando, no derradeiro momento, por sugestão de sua mulher, Utnapishtim lhe revela um «segredo dos deuses»; o local onde se encontra a planta que devolve a juventude. Gilgamesh desce ao fundo do mar, colhe-a (2) e, cheio de felicidade, retoma o caminho de volta. Após alguns dias de caminhada, avista uma fonte de água fresca e apressa-se para nela banhar-se. Atraída pelo perfume da planta, uma serpente sai da água, arrebata-lhe a planta e troca de pele (3). Em soluços, Gilgamesh queixa-se a Urshanabi da sua má sorte. Pode-se ver nesse episódio o fracasso de uma nova prova iniciática: o herói não soube tirar partido de uma dádiva inesperada; faltava-lhe, em suma, «sabedoria». O texto termina de maneira brusca: tendo chegado a Uruk, Gilgamesh incita Urshanabi a subir às muralhas da cidade e a admirar as fundações (4).

Viu-se na *Epopeia de Gilgamesh* uma ilustração dramática da condição humana, definida pela inevitabilidade da morte. Entretanto, essa primeira obra-prima da literatura universal também dá a entender que, sem o auxílio dos

(1) Cf. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 44 s.

(2) Pode-se indagar por que não a comeu logo depois de a colher, antes a reservava para mais tarde; cf. Heidel, *op. cit.*, p. 92, nota 211.

(3) Tratava-se de um tema folclórico muito conhecido: ao despojar-se da sua velha pele, a serpente renova a sua vida.

(4) A tabuinha XII, redigida em sumério, foi acrescentada mais tarde; os incidentes relatados não têm vínculos directos com a narrativa que acabamos de resumir.

deuses, alguns seres poderiam obter a imortalidade, desde que saíssem vitoriosos de uma série de provas iniciáticas. Vista por esse ângulo, a história de Gilgamesh seria antes de tudo o relato dramatizado de uma iniciação malograda.

9. O DESTINO E OS DEUSES.

Infelizmente ignoramos o contexto ritual da iniciação mesopotâmica, partindo-se da hipótese de que tenha existido. O sentido iniciático da procura de imortalidade revela-se na estrutura específica das provas sofridas por Gilgamesh. Os romances arturianos apresentam uma situação análoga: os símbolos e os motivos de iniciação são abundantes, mas é impossível decidir se pertencem a uma encenação ritual ou se representam reminiscências da mitologia céltica ou da gnose hermética, ou se não passam de produtos da actividade imaginária. Pelo menos no caso dos romances arturianos, conhecemos as tradições iniciatórias que antecederam a sua redacção, ao passo que ignoramos a proto-história da eventual encenação iniciatória implicada nas aventuras de Gilgamesh.

Tem-se insistido, e com razão, no facto de que a tónica do pensamento religioso acádico é o homem. Em última análise, a história de Gilgamesh torna-se exemplar; ela proclama a precariedade da condição humana, a impossibilidade — até mesmo para um herói — de adquirir a imortalidade. O homem foi criado mortal, e foi criado unicamente para servir os deuses. Essa antropologia pessimista já estava formulada no *Enuma Elish*. Encontrámo-lo ainda noutros importantes textos religiosos . O «Diálogo entre Senhor e Servo» parece produto do niilismo agravado por uma neurose: o senhor nem mesmo sabe o que quer. Está obsecado pela inutilidade de todo esforço humano: «Suba nos montículos das velhas ruínas e vá e volte pelo mesmo caminho; olhe os crânios dos homens de outrora e os dos nossos dias: quem é o malfeitor e quem o amável filantropo?» (1).

Outro texto célebre, o «Diálogo sobre a Miséria Humana», que foi chamado o «Eclesiastes babilónico», é ainda mais desesperado «será que o altivo leão, que se alimenta da melhor carne, apresenta a sua oferenda de incenso a fim de aplicar a contrariedade da deusa?... [Quanto a mim], não terei feito a oblação? [Não], Orei aos deuses, ofereci os sacrifícios previstos às deuses...» (linhas 51 s.) Desde a infância, esse justo esforçou-se por compreender o pensamento do deus; humilde e piedoso, buscou a deusa. No entanto, «o deus trouxe-me a penúria em vez da riqueza» (linhas 71 s.). E contudo foi criminoso, o ímpio que amontoou a riqueza (linha 236). «A multidão louva a palavra de

(1) «A Pessimistic Dialogue between Master and Servant», linha 84; trad. de R. H. Pfeiffer, ANET, p. 438.

um homem preeminente, especialista em crimes, mas vilipendia o humilde ser que não se serve da violência». «O malfeitor é justificado, e o justo, repelido». Enquanto o bandido recebe o ouro, o fraco passa fome. Reforça-se ainda mais o poder do pérfido, enquanto se arruína o inválido e se abate o fraco» (linhas 267 s.) (1).

Esse desespero surge não de uma meditação sobre a inutilidade da existência humana, mas da experiência da injustiça generalizada: os maus triunfam, as orações não surtem efeito; os deuses parecem indiferentes aos problemas humanos. A partir do II milénio, crises espirituais desse género explodirão noutros recantos (Egipto, Israel, Índia, Irão, Grécia), com consequências diversas, pois as respostas a esse tipo de experiência niilista foram dadas de acordo com o génio religioso específico a cada cultura. Mas na literatura sapiencial mesopotâmica, os deuses nem sempre se mostram indiferentes. Um texto apresenta os sofrimentos físicos e mentais de um inocente que já se comparou a Jób. É um verdadeiro justo sofredor, pois nenhuma divindade parece auxiliá-lo. Incontáveis deformidades haviam-no condenado a «chafurdar nos próprios excrementos». Os seus já o choravam como a um morto quando uma série de sonhos lhe revela que Marduk iria salvá-lo. Como num transe extático, ele próprio vê o deus derrotando os demónios da doença e arrancando-lhe depois as dores do corpo, como se tiram as raízes a uma planta. Finalmente, recuperada a saúde, o justo rende graças a Marduk atravessando ritualmente as 12 portas do seu templo na Babilónia (2).

Afinal, ao colocar a tónica no homem, o pensamento religioso acádico destaca os limites das possibilidades humanas. A distância entre os homens e os deuses mostra-se intransponível. E, no entanto, o homem não está sozinho na própria solidão. Antes de tudo, ele partilha um elemento espiritual que se pode considerar divino: é o seu «espírito», *ilu* (lit. «deus») (3). Em seguida, através dos ritos e das preces, espera obter a bênção dos deuses. Ele sabe, sobretudo, que faz parte de um universo unificado pelas homologias: vive numa cidade que constitui uma *imago mundi*, cujos templos e *ziqqurat* representam «centros do mundo» e, por conseguinte, asseguram a comunicação com o céu e os deuses. A Babilónia era uma Bâb-ilâni, uma «Porta dos deuses», pois era ali que os deuses desciam na Terra. Inúmeras cidades e santuários chamavam-se «Elo entre o Céu e a Terra» (4). Por outros termos, o homem não vive num mundo fechado, separado dos deuses, completamente isolado dos ritmos cós-

(1) «A Dialogue about Human Misery», trad. de Pfeiffer, ANET pp. 439-40.
(2) «I will praise the Lord of Wisdom», trad. de Pfeiffer, ANET, pp. 434-37.
(3) Trata-se do elemento mais importante de uma personalidade. Os outros são *istaru* (o seu destino); *lamassu* (a sua individualidade; assemelha-se a uma estátua) e *sedu* (comparável a *genius*); cf. A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 198-206.
(4) Cf. M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 26 s.

micos. Além disso, um sistema complexo de correspondência entre o Céu e a Terra tornava possível ao mesmo tempo a compreensão das realidades terrestres e a sua «influência» pelos respectivos protótipos celestes. Um exemplo: visto que a cada planeta correspondia um metal e uma cor, tudo aquilo que era colorido achava-se sob a «influência» de um planeta. Mas cada planeta pertencia a um deus que, por isso mesmo, era «representado» pelo metal respectivo (1). Por conseguinte, ao manipular ritualmente certo objecto metálico ou uma pedra semi-preciosa de determinada cor, o acádico considerava-se sob a protecção de um deus.

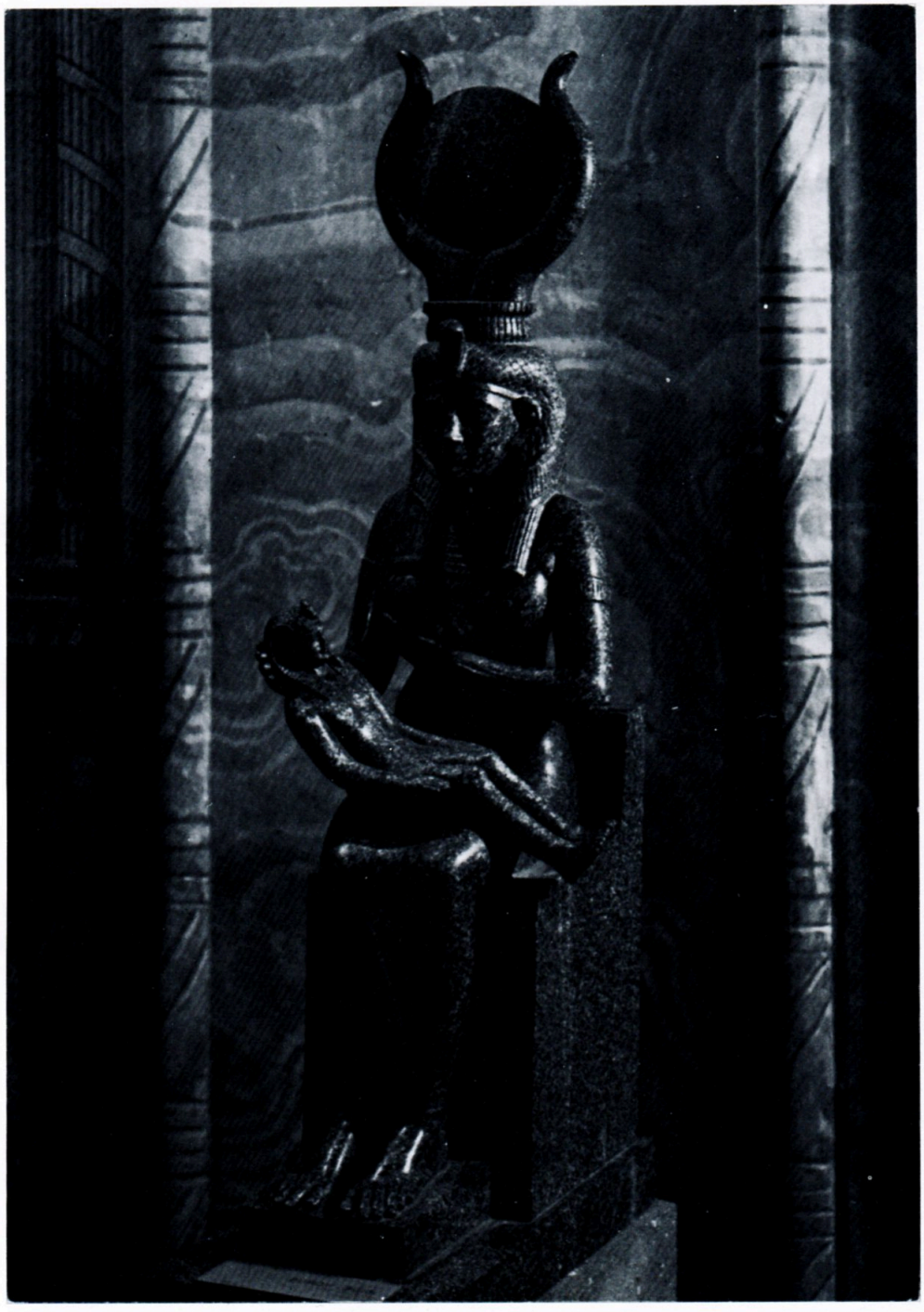
Finalmente, numerosas técnicas divinatórias, a maior parte desenvolvida na época acádica, permitiam o conhecimento do futuro. Julgava-se, portanto, que certas desventuras podiam ser evitadas. A diversidade das técnicas, e o número considerável de documentos escritos que chegaram até nós, comprovam o prestígio de que gozava a mântica em todas as camadas sociais. O método mais elaborado era o *extispicium*, isto é, o exame das entranhas da vítima; a menos onerosa, a lecanomancia, consistia em derramar um pouco de óleo sobre a água, ou inversamente, e em interpretar os «sinais» que se podiam ler nas formas produzidas pelos dois líquidos. A astrologia, que se desenvolveu mais tarde do que as outras técnicas, era praticada sobretudo entre as pessoas que viviam em volta dos soberanos. Quanto à interpretação dos sonhos, foi completada, desde o começo do II milénio, por artifícios destinados a conjurar os pressários funestos (2).

Todas as técnicas divinatórias procuravam chegar à descoberta dos «sinais», que se decifravam de acordo com certas regras tradicionais. O *mundo revelava-se, portanto, provido de estruturas e governado por leis*. Ao decifrar os «sinais», chegava-se a conhecer o futuro, em outras palavras, *dominava-se o tempo*; com efeito, previam-se acontecimentos que iriam verificar-se somente após uma certa duração temporal. A atenção dispensada aos «sinais» resultava em descobertas de real valor científico. Algumas dessas descobertas foram mais tarde retomadas e aperfeiçoadas pelos gregos. No entanto, a ciência babilónica continuou a ser uma «ciência tradicional», no sentido de que o conhecimento científico manteve uma estrutura «totalitária», isto é, que envolve pressuposições cosmológicas, éticas e «existenciais» (3).

(1) O ouro correspondia a En-lil, a prata a Anu, o bronze a Ea. Quando Shamash substituiu En-lil, tornou-se o «senhor» do ouro; cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, pp. 130 s., 254.

(2) J. Nougayrol, «La divination babylonienne», esp. pp. 39 s.

(3) Como, por exemplo, a medicina e a alquimia na China.



Ísis e Hórus – a mãe, deusa de tantos atributos, amamenta o filho.
Egipto, séc. 1 a.C.

Harueris e Sobec – deuses protectores de Kom Ombo.
Antigo Egipto.

Por volta de ∿ 1.500, a época criadora do pensamento mesopotâmico parece definitivamente encerrada. Durante os dez séculos seguintes, a actividade intelectual mostra-se absorvida pela erudição e pelos trabalhos de compilação. Mas a irradiação da cultura mesopotâmica, atestada desde os tempos mais remotos, prossegue e cresce. Ideias, crenças e técnicas de origem mesopotâmica circulam do Mediterrâneo ocidental ao Hindu Kuch. É significativo que as descobertas babilónicas que se tornariam populares implicam mais ou menos directamente correspondências Céu-Terra, ou macrocosmos-microcosmos.

Astarte – deusa da fertilidade, lunar e guerreira. Divulgada a partir do Médio Oriente.

Gilgamesh e Enkidu – personagens míticas.
Mesopotâmia.

CAPÍTULO IV

Ideias Religiosas e Crises Políticas No Antigo Egipto

1. O INESQUECÍVEL MILAGRE: A «PRIMEIRA VEZ».

O Nascimento da civilização egípcia jamais deixou de maravilhar os historiadores. Durante os dois milénios que antecederam a formação do «Reino Unido», as culturas neolíticas continuaram a desenvolver-se, mas sem profundas modificações. Contudo, no IV milénio, os contactos com a civilização sumérica provocam uma verdadeira mutação. O Egipto toma de empréstimo o sinete cilíndrico, a arte de construir com tijolos, a técnica da fabricação de barcos, inúmeros motivos artísticos e, sobretudo, a escrita, que surge bruscamente, sem antecedentes, no começo da primeira Dinastia (∿ 3.000, aproximadamente) (1).

Mas sem demora, a civilização egípcia elaborou um estilo característico, que transparece em todas as suas criações. Sem dúvida a própria geografia impunha um desenvolvimento diferente do que era característico das culturas sumérico-acádicas. Pois, ao contrário da Mesopotâmia, que era por todos os lados vulnerável às invasões, o Egipto — mais exactamente o vale do Nilo — encontrava-se isolado, e defendido pelo deserto, pelo mar Vermelho e pelo Mediterrâneo. Até a irrupção dos hicsos (∿ 1.674), o Egipto não conheceu perigo proveniente do exterior. Por outro lado, a navegabilidade do Nilo permitia que o soberano governasse o país através de uma administração cada vez mais centra-

(1) H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near-East*, pp. 100-111; Baumgartel, *The Culture of Prehistoric Egypt*, pp. 48 s.

zada. De mais a mais, o Egipto não teve as grandes cidades de tipo mesopotâmico. Poder-se-ia dizer que o país era constituído por uma massa rural dirigida pelos representantes de um deus-encarnado, o Faraó.

Mas foram a religião, e sobretudo o dogma da divindade do Faraó, que contribuiram, desde o início, para modelar a estrutura da civilização egípcia. Segundo a tradição, a unificação do país e a fundação do Estado foram obra do primeiro soberano, conhecido pelo nome de Menés. Vindo do sul, Menés construiu a nova capital para o Egipto unificado em Mênfis, perto da actual cidade do Cairo. Foi lá que ele celebrou pela primeira vez a cerimónia da coroação. Mais tarde, e durante mais de três mil anos, os faraós foram coroados em Mênfis; muito provavelmente, a cerimónia culminante era uma reprodução da inaugurada por Menés, mas *a renovação da fonte criadora presente no acontecimento original*. (1).

A fundação do Estado unificado equivalia a uma cosmogonia. O Faraó, deus-encarnado, instaurou um mundo novo, uma civilização infinitamente mais complexa, e superior à das aldeias neolíticas. O essencial era assegurar a permanência dessa obra efectuada de acordo com um modelo divino; isto é, evitar as crises susceptíveis de abalar os alicerces do novo mundo. A divindade do Faraó constituía a melhor garantia. Uma vez que o Faraó era imortal, a sua morte significava somente a sua transladação para o Céu. A continuidade de um deus-encarnado para um outro deus-encarnado e, consequentemente, a continuidade da ordem cósmica e social, estava assegurada.

É de notar que as mais importantes criações socio-políticas e culturais se tenham verificado durante as primeiras Dinastias. Foram essas criações que fixaram os modelos para os 15 séculos subsequentes. Depois da V Dinastia (∿ 2.500-2.300), quase nada de importante foi acrescentado ao património cultural. Esse «imobilismo» que caracteriza a civilização egípcia, mas que se encontra nos mitos e nas reminiscências nostálgicas de outras sociedades tradicionais, é de origem religiosa. A fixidez das formas hieráticas, a repetição das gestas e das façanhas efectuadas na aurora dos tempos são a consequência lógica de uma teologia que considerava a ordem cósmica como obra essencialmente divina, e via em toda a mudança o risco de uma regressão ao caos e, por conseguinte, o triunfo das forças demoníacas.

A tendência designada pelos eruditos europeus como «imobilismo» esforçava-se por manter intacta a primeira criação, pois era perfeita sob todos os pontos de vista — cosmológico, religioso, social, ético. As fases sucessivas da cosmologia são evocadas nas diferentes tradições mitológicas. Com efeito, os mitos referem-se exclusivamente aos acontecimentos que tiveram lugar no fabuloso tempo das origens. Essa época, denominada *Tep zepi*, «A Primeira Vez», durou desde o aparecimento do deus criador sobre as Águas Primordiais

(1) H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, p. 50.

até a entronização do Hórus. Tudo o que existe, desde os fenómenos naturais até às realidades religiosas e culturais (plantas dos templos, calendário, escrita, rituais, insígnias reais etc.), deve a sua validade e justificação ao facto de ter sido criado no decorrer da época inicial. Evidentemente, a «Primeira Vez» constitui a Idade de Ouro da perfeição absoluta, «antes que a raiva, ou o barulho,a luta ou a desordem fizessem o seu aparecimento». Não havia nem morte nem doença durante essa era maravilhosa denominada «o tempo do Ré», ou de Osíris, ou de Hórus (1). Em determinado momento, que se seguiu à intervenção do mal, surgiu a desordem, pondo termo à Idade de Ouro. Mas a época lendária da «Primeira Vez» não ficou relegada entre as relíquias de um passado definitivamente extinto. Por constituir a soma dos modelos que devem ser imitados, essa época é continuamente reactualizada. Em suma, poder-se-ia dizer que os ritos, trilhando o caminho das forças demoníacas, têm por finalidade a restauração da perfeição inicial.

2. TEOGONIAS E COSMOGONIAS.

Como em todas as religiões tradicionais, a cosmogonia e os mitos das origens (a origem do homem, da realeza, das instituições sociais, dos rituais etc.) constituíam o essencial da ciência sagrada. Naturalmente, existiam vários mitos cosmogónicos, que davam destaque a deuses diferentes e localizavam o começo da criação num sem-número de centros religiosos. Os temas alinham-se entre os mais arcaicos: emergência de um outeiro, de um lótus ou de um ovo sobre as Águas primordiais. Quanto aos deuses criadores, cada cidade importante colocava o seu em primeiro plano. As mudanças dinásticas eram muitas vezes acompanhadas pela mudança da capital. Tais acontecimentos obrigavam os teólogos da nova capital a integrar diversas tradições cosmogónicas, identificando o principal deus local com o demiurgo. Quando se lidava com deuses criadores, a assimilação era facilitada pela sua semelhança estrutural. Mas os teólogos elaboraram, além disso, sínteses audaciosas, assimilando sistemas religiosos heterogéneos e associando-lhes figuras divinas claramente antagónicas (2).

(1) Cf. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, pp. 263-64. Trata-se de um motivo mítico bastante conhecido: «a perfeição dos começos».

(2) Os mitos não eram contados de uma forma contínua e coerente, a fim de constituir, por assim dizer, «versões canónicas». Por conseguinte, somos obrigados a reconstituí-los a partir dos episódios e das alusões encontradas nas mais antigas colecções, especialmente nos *Textos das Pirâmides* (∼ 2.500-2.300, aproximadamente), nos *Textos dos Sarcófagos* (∼ 2.300-2.000, aproximadamente) e no *Livro dos Mortos* (depois de 1.500).

Semelhante a tantas outras tradições, a cosmogonia egípcia começa com a emergência de uma colina nas Águas primordiais. O aparecimento desse «Primeiro lugar» sobre a imensidão aquática significa a emergência da terra, e também da luz, da vida e da consciência (1). Em Heliópolis, o local denominado «a Colina de Areia», que fazia parte do templo do Sul, era identificado com a «Colina Primordial». Hermópolis era celebrada pelo seu lago, onde emergiu o Lótus cosmogónico. Mas outras localidades orgulhavam-se do mesmo privilégio (2). Com efeito, cada cidade e cada santuário eram considerados um «Centro do Mundo», o lugar onde tinha começado a Criação. O outeiro inicial tornava-se às vezes a Montanha Cósmica à qual subia o Faraó para encontrar o deus-sol.

Outras versões falam do Ovo primordial que continha o «Pássaro de luz» (*Sarcófagos*, IV, 181c s.), ou do Lótus original trazendo o Sol criança (3), ou, finalmente, da Serpente primitiva, primeira e última imagem do deus Atum. (Na verdade, o capítulo 175 do *Livro dos Mortos* anuncia que, quando o mundo voltar ao estado de Caos, Atum de novo se transformará em Serpente. Pode-se reconhecer em Atum o Deus supremo e oculto, ao passo que Ré, o Sol, é por excelência o Deus manifesto; cf. § 32). As etapas da criação — cosmogonia, teogonia, criação dos seres vivos etc. — são apresentadas de maneira diferente. Segundo a teologia solar de Heliópolis, cidade situada na extremidade do Delta, o deus Ré-Atum-Khépri (4) criou um primeiro casal divino, Xu (a Atmosfera) e Tefnut, pais do deus Geb (a Terra) e da deusa Nut (o Céu). O demiurgo realizou a criação masturbando-se ou escarrando. As expressões são ingenuamente grosseiras, mas o seu sentido é claro: as divindades nascem da própria substância do deus supremo. Tal como na tradição sumérica (§ 16), o Céu e a Terra estavam unidos num *hieròs gámos* ininterrupto, até ao momento em que foram separados por Xu, o deus da atmosfera (5). Da união deles nasceram Osíris e Ísis. Seth e Néftis, protagonistas de um drama patético que abordaremos mais adiante.

Em Hermópolis, no Médio Egipto, os teólogos elaboraram uma doutrina bastante complexa em torno da Ogdóade, o grupo de oito deuses, aos quais veio juntar-se Ptá. No lago primordial de Hermópolis emergiu um Lótus, de onde saiu «a criança sacrossanta, o herdeiro perfeito dado à luz pela Ogdóade, semen-

(1) Cf. Rundle Clark, *op. cit.*, p. 36.

(2) Ver os textos citados e comentados por Frankfort, *La Royauté*, pp. 206 s.

(3) Sauneron e Yoyote, *in: La Naissance du Monde*, p. 37, e as referências citadas em Morenz *La religion égyptienne*, pp. 234 s.

(4) Trata-se das três formas do sol: Khépri, o sol nascente, Ré, o sol no zénite, e Atum, o sol poente.

(5) Ver os textos citados por Sauneron-Yoyote, pp. 46-47. Acrescentemos que o papel de separador não está exclusivamente reservado a Xu; ver os textos citados por Morenz, p. 228, onde o autor da separação é Ptá.

te divina dos primeiros Deuses Anteriores», «aquele que amalgamou os embriões dos deuses e dos homens» (1).

No entanto, foi em Mênfis, capital dos Faraós da I Dinastia, que se articulou, em torno do deus Ptá, a teologia mais sistemática. O texto capital daquilo que se denominou a «Teologia menfita» foi inscrito em pedra na época do Faraó Shabaka (∿ 700, aproximadamente), mas o original foi redigido cerca de dois mil anos antes. É surpreendente que a mais antiga cosmogonia egípcia até hoje conhecida seja também a mais filosófica, uma vez que Ptá cria com o seu espírito (o seu «coração») e o seu verbo (a sua «língua»). «Aquele que se manifestou como coração (= espírito), aquele que se manifestou como língua (= verbo), sob a aparência de Atum, é Ptá, o muito antigo...» Ptá é proclamado o maior dos deuses, sendo Atum considerado apenas o autor do primeiro casal divino. Foi Ptá «quem fez com que os deuses existissem». Mais tarde, os deuses penetraram nos seus corpos visíveis, entrando «em todas as espécies de plantas, de pedras, de argila, em toda a coisa que cresce no seu relevo (*i.e.*, a Terra) e pelas quais eles podem manifestar-se» (2).

Em síntese, a teologia e a cosmogonia são efectuadas através do poder criador do pensamento e da palavra de um único deus. Trata-se, certamente, da mais elevada expressão da especulação metafísica egípcia. Conforme observa John Wilson (ANET, p. 4), é *no começo* da história egípcia que se encontra uma doutrina que pode ser aproximada da teoria cristã do *Logos*.

Comparados à teogonia e à cosmogonia, os mitos sobre a origem do homem mostram-se bastante apagados. Os homens (*erme*) nasceram das lágrimas (*erme*) do deus solar, Ré. Num texto escrito mais tarde (∿ 2.000, aproximadamente), em período de crise, lê-se: «Os homens, rebanho de Deus, foram bem aquinhoados. Ele [i.e., o Deus-Sol] fez o céu e a terra em sua intenção... Fez o ar para vivificar-lhes as narinas, pois são as suas imagens, oriundas das suas carnes. Ele brilha no céu, para eles fez a vegetação e os animais, as aves e os peixes, a fim de os alimentar...» (3).

Entretanto, quando Ré descobre que os homens conspiraram contra a sua pessoa, decide destruí-los. Quem se encarrega da matança é Hathor. Mas, como essa deusa ameaçasse aniquilar por completo a raça humana, Ré recorre a um estratagema e consegue embriagá-la (4). A revolta dos homens e as suas

(1) Textos citados por Sauneron-Yoyote, p. 59. Ver outros textos, traduzidos e comentados por Morenz e Schubert, *Der Gott auf der Blume*, pp. 32 s.; cf. também Morenz, *La religion égyptienne*, pp. 229 s.

(2) Trad. de Sauneron-Yoyote, pp. 63-64 Ver o comentário de Morenz *Rel. égyptienne*, pp. 216 s. e principalmente Frankfort, *La royauté et les dieux*, pp. 51-64.

(3) As *Ilustrações para Meri-ka-ré*, passagem traduzida para o francês por Sauneron-Yoyote, pp. 75-76. Ver a tradução integral feita por Wilson, ANET, pp. 414-418.

(4) Cf. o texto traduzido por Wilson ANET, pp. 10-11. A tradição cananeia conhece um mito análogo; cf. § 50.

consequências ocorreram durante a época mítica. Evidentemente, os «homens» eram os primeiros habitantes do Egipto, visto que o Egipto foi o primeiro país que se formou, sendo portanto o Centro do Mundo (1). Os egípcios eram os únicos habitantes de pleno direito; isso explica a proibição aos estrangeiros da entrada nos santuários, imagens microcósmicas do país (2). Alguns textos tardios reflectem a tendência para o universalismo. Os deuses (Hórus, Sekhmet) protegem não só os egípcios como também os palestinianos, os núbios e os líbios (3). Contudo, a história mítica dos primeiros homens não desempenha um papel importante. Na época prodigiosa da «Primeira Vez», os dois momentos decisivos foram a *cosmogonia e o advento do Faraó*.

3. AS RESPONSABILIDADES DE UM DEUS-ENCARNADO.

Como observa Henri Frankfort (4), a cosmogonia é o único acontecimento mais importante porque representa a *única mudança real*: a emergência do Mundo. Desde então, só as mudanças implicadas nos ritmos da vida cósmica possuem significação. Mas, nesse caso, trata-se dos momentos sucessivos articulados em diferentes ciclos e que lhes garantem a periodicidade: os movimentos dos astros, a ronda das estações, as fases da lua, o ritmo da vegetação, o fluxo e o refluxo do Nilo etc. Ora, é justamente essa periodicidade dos ritmos cósmicos que constitui a perfeição instituída nos tempos da «Primeira Vez». A desordem implica uma mudança inútil e, por conseguinte, nociva, no ciclo exemplar das mudanças perfeitamente ordenadas.

Já que a ordem social representa um aspecto da ordem cósmica, julga-se que a realeza existe desde o começo do mundo. O Criador foi o primeiro Rei (1); ele transmite essa função ao seu filho e sucessor, o primeiro Faraó. Essa delegação consagrou a realeza como instituição divina. Com efeito, os gestos do

(1) Ver os exemplos citados por Morenz, *Rel. égyptienne*, pp. 70 s. Trata-se de uma concepção específica das civilizações tradicionais; cf. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 17 s.
(2). Ver exemplos em Morenz, pp. 78 s.
(3) *O Livro das Portas*, fragmento traduzido para o francês por Sauneron-Yoyote, pp. 76-7. Ver outras referências em Morenz, p. 80.
(4) *Ancient Egyptian-Religion*, pp. 49 s.
(5) No *Livro dos Mortos* (cep. 17), o Deus proclama: «Eu sou Atum, quando estava sozinho em Num (o Oceano primordial). Eu sou Ré na sua primeira manifestação, quando começou a governar a sua Criação». Uma glosa acrescenta a seguinte explicação: «Isso significa que Ré começou a aparecer *como rei*, como aquele que existia antes de Xu suspender o Céu sobre a Terra» (Frankfort, *Ancient Egypt Rel.* pp. 54-55).

Faraó são descritos nos mesmos termos que foram utilizados para descrever os gestos do deus Ré ou certas epifanias solares. Daremos apenas dois exemplos: a criação de Ré é resumida às vezes numa fórmula precisa. «Ele colocou a ordem (*ma'at*) no lugar do Caos». E é nos mesmos termos que se fala de Tutan-khamon quando este restaurou a ordem depois da «heresia» de Akhenaton (cf. § 32), ou de Pepi II: «Ele pôs a *ma'at* no lugar da mentira (da desordem)». Da mesma forma, o verbo *Khay*, «brilhar», é empregue indiferentemente para descrever a emergência do Sol no momento da criação ou em cada aurora, e o aparecimento do Faraó na cerimónia da coroação, nas festividades, ou no Conselho privado (1).

O Faraó é a encarnação da *ma'at*, vocábulo que se traduz por «verdade» mas cuja significação geral é «a boa ordem» e, consequentemente, «o direito», «a justiça». A *ma'at* pertence à Criação original: ela reflecte portanto a perfeição da Idade de Ouro. Por constituir o próprio fundamento do cosmos e da vida, a *ma'at* pode ser conhecida por cada indivíduo isoladamente. Em textos de origens e épocas diferentes, encontram-se declarações como a seguinte: «Incita o teu coração a conhecer a *ma'at*; «Faço com que conheças a *ma'at* no teu coração; oxalá possas fazer o que é correcto para ti!» Ou: «Eu era um homem que amava a *ma'at* e odiava o pecado, pois sabia que (o pecado) é como que uma abominação a Deus». Com efeito, é Deus que concede o conhecimento necessário. Um príncipe é designado como «alguém que conhece a verdade (*ma'at*) e que é instruído por Deus». O autor de uma oração a Ré exclama: «oxalá possas introduzir a *ma'at* no meu coração! (2)».

Enquanto encarnação da *ma'at*, o Faraó constitui o modelo exemplar para todos os seus súbditos. Como se exprime o vizir Rekhmire: «Ele é um deus que nos faz viver por meio de suas acções» (3). A obra do Faraó assegura a estabilidade do Cosmos e do Estado, e, por conseguinte, a continuidade da vida. De facto, a cosmogonia é retomada todas as manhãs, quando o deus solar «expulsa» a serpente Apófis, sem contudo conseguir eliminá-la; pois o Caos (= as Trevas) representa a virtualidade, e é, portanto, indestrutível. A actividade política do Faraó repete a façanha de Ré: ele também «expulsa» Apófis, ou, em outros termos, cuida para que o mundo não retorne ao Caos. Quando os inimigos aparecem nas fronteiras, serão assimilados a Apófis, e a vitória do Faraó reproduzirá o triunfo de Ré. (Essa tendência para interpretar a vida e a história em termos de modelos exemplares e de categorias é específica às culturas tra-

(1) Frankfort, *ibid.*, pp. 54 s. Ver outros exemplos em *La Royauté et les Dieux*, pp. 202 s.

(2) Textos traduzidos para o francês por Morenz, *op. cit.*, pp. 167-170.

(3) Segundo Frankfort, uma concepção semelhante explica a ausência total de levantamentos populares. Durante as perturbações políticas dos Períodos Intermediários (2.250-2.040, aproximadamente; 1.730-1.562), a instituição monárquica não foi questionada (*Ancient Egyptian Religion*, p. 43).

dicionais (1)). O Faraó era decerto o único protagonista dos acontecimentos históricos particulares, que não se deviam repetir: campanhas militares em diferentes países, vitória contra diversos povos, etc. E todavia, quando Ramsés III construiu o seu sepulcro, reproduziu os nomes das cidades conquistadas inscritos no templo funerário de Ramsés II. Mesmo na época do Antigo Império, os líbios, que «aparecem como vítimas das conquistas de Pepi II, trazem os mesmos nomes individuais que figuram nos relevos do templo de Sahuri dos séculos antes» (2).

É impossível reconhecer os traços individuais dos Faraós tal como estão pintados nos monumentos e nos textos. Em numerosos pormenores característicos, como, por exemplo, a iniciativa e a coragem de Turmósis III durante a batalha de Meguido, A. de Buck reconheceu os elementos convencionais do retrato de um Soberano ideal. Constata-se a mesma tendência para a impessoalidade na representação dos deuses. À excepção de Osíris e de Ísis, os outros deuses, apesar das suas formas e funções distintas são evocados nos hinos e nas orações quase que nos mesmos termos (3).

Em princípio, o culto devia ser celebrado pelo Faraó, mas ele delegava as suas funções aos sacerdotes dos diversos templos. Directa ou indirectamente, os rituais tinham por objectivo a defesa, e portanto a estabilidade, da «criação original». Em cada Ano Novo a cosmogonia era repetida (4) de uma forma ainda mais exemplar do que a vitória quotidiana de Ré, pois tratava-se de um ciclo temporal mais amplo. A entronização do Faraó reproduzia os episódios da *gesta* de Menés: a unificação dos dois países. Em suma, repetia-se ritualmente a fundação do Estado (cf. § 25). A cerimónia sagrada era retomada por ocasião da festa de *sed*, realizada 30 anos depois da entronização e que continuava a renovação da energia divina do Soberano (5). Quanto às festas periódicas de certos deuses (Hórus, Min, Anúbis etc.), dispomos de informações muito reduzidas. Os sacerdotes conduziam em procissão, sobre os próprios ombros, a estátua do deus ou o barco sagrado; a procissão compreendia cantos, música e danças, e desenrolava-se por entre as aclamações dos fiéis.

(1) Ver *Le Mythe de l'eternel retour*, cap. I.

(2) H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, p. 30, nota 1.

(3) Cf. a comparação entre Min e Sobek, em Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, pp. 25-26. Reconhecendo a importância da visão estática do Universo, interpretado como um movimento rítmico dentro de uma totalidade imutável, Frankfort propôs uma explicação engenhosa para as manifestações dos deuses em formas animais: enquanto nos seres humanos os traços individuais contrabalançam a estrutura morfológica do rosto, os animais não mudam, reproduzindo sempre a sua espécie. Assim, aos olhos dos egípcios, a vida animal parecia sobre-humana, já que compartilhava a vida estática do Universo, *ibid.*, pp. 13-14.

(4) Cf. *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 65 s. Frankfort, *La Royauté*, p. 205.

(5) Cf. Frankfort, *La Royauté*, pp. 122-36. Vandier, *La Religion égyptienne*, pp. 200 201.

A grande festa de Min, uma das mais populares em todo o Egipto, é mais conhecida graças ao facto de ter sido associada mais tarde ao culto real. Originariamente, era a festa das colheitas; o rei, a rainha e um touro branco participavam da procissão. O rei cortava um feixe de espigas e oferecia-a ao touro; mas a sequência dos ritos é obscura (1). As cerimónias de fundação e inauguração dos templos eram presididas pelo Faraó. Infelizmente só se conhecem certos gestos simbólicos: no fosso aberto no terreno em que se ergueria o futuro templo, o rei introduzia os «depósitos de fundação» (um tijolo modelado pelo soberano, lingotes de ouro etc.); na inauguração, ele consagrava o monumento levantando o braço direito etc.

O culto divino diário era dirigido à estátua do deus guardada na nave do templo. Depois de realizada a purificação ritual, o oficiante aproximava-se da nave, quebrava o sinete de argila e abria a porta. Prosternava-se diante da estátua, declarando que havia penetrado no Céu (a nave) para contemplar o deus. Em seguida a estátua era purificada com natro, para «abrir a boca» do deus. Finalmente, o oficiante tornava a fechar a porta, lacrava o ferrolho e retirava-se às arrecuas (2).

As informações referentes ao culto funerário são sensivelmente mais abundantes. A morte e o além-túmulo preocuparam os egípcios mais do que aos outros povos do Próximo Oriente. Para o Faraó, a morte constituía o ponto de partida da sua viagem celeste e da sua «imortalização». Por outro lado, a morte envolvia directamente um dos mais populares deuses egípcios: Osíris.

4. A ASCENSÃO DO FARAÓ AO CÉU.

Na medida em que podemos reconstituí-las, as mais antigas crenças relativas à existência *post mortem* assemelhavam-se às duas tradições mais amplamente atestadas no mundo: a morada dos mortos era ou subterrânea ou celeste, mais exactamente estelar. Depois da morte, as almas iam encontrar as estrelas e compartilhavam a eternidade delas. Uma vez que o Céu era imaginado como uma Deusa-Mãe, a morte equivalia a um novo nascimento, ou seja, a um renascimento no mundo sideral. A maternidade do céu implicava a ideia de que o morto deveria nascer pela segunda vez: depois do seu renascimento celeste ele era amamentado pela Deusa-Mãe (representada sob a forma de uma vaca) (3).

(1) Segundo Gardiner, o ofício compreendia também uma união cerimonial do casal; cf. Frankfort, p. 260.

(2) A. Moret, *Le rituel du culte divin Journalier en Egypte, passim*; Vandier, pp. 164 s.

(3) Essa ideia justifica a união incestuosa do Faraó morto, denominado o «Touro que fecunda a própria Mãe». Cf. Frankfort, *La Royauté*, pp. 244 s.

A localização subterrânea do outro mundo era uma crença predominante nas culturas neolíticas. Já na época pré-dinástica (*i.e.*, no começo do IV milénio), certas tradições religiosas inerentes à agricultura foram articuladas no complexo mítico-ritual osírico. Ora, Osíris, o único deus egípcio que teve morte violenta, estava também presente no culto real. Iremos examinar mais adiante as consequências desse encontro entre um deus que morre e a teologia solar que explicitava e validava a imortalização do Faraó.

Os *Textos das Pirâmides* exprimem quase exclusivamente as concepções relativas ao destino do Rei depois da morte. Apesar do esforço dos teólogos, a doutrina não está perfeitamente sistematizada. Descobre-se uma certa oposição entre concepções paralelas e por vezes antagónicas. A maioria das fórmulas repete com ênfase que o Faraó, filho de Atum (— Ré), gerado pelo Grande Deus antes da criação do mundo, não pode morrer; mas outros textos asseguram ao Rei que o seu corpo não conhecerá a decomposição. Trata-se por certo de duas ideologias religiosas distintas, ainda insuficientemente integradas (1). Entretanto, a maioria das fórmulas alude à viagem, celeste do Faraó. Ele voa sob a forma de uma ave — falcão, garça real, ganso selvagem (*Livro das Pir.*, 461-3, 890-91, 913, 1.048), de um escaravelho (366) ou de um gafanhoto (890-91) etc.). Os ventos, as nuvens, os deuses devem acorrer em seu auxílio. Às vezes o rei sob ao céu trepando por uma escada (365, 390, 971 s., 2.083). Durante a sua ascensão, o Rei já é um deus, de essência totalmente diversa da raça dos homens (650, 809) (2).

Entretanto, antes de chegar à morada celeste, no Oriente, denominada «Campos das Oferendas», o Faraó tinha de passar por certas provas. A entrada era protegida por um lago «de contornos sinuosos» (*Livro das Pir.*, 2.061) e o banqueiro tinha o poder de um juiz. Para ser admitido na barca, era necessário haver cumprido todas as purificações rituais (*Livro das Pir.*, 519, 1.116) e, sobretudo, responder a um interrogatório de estrutura iniciatória, isto é, replicar com fórmulas estereotipadas que serviam de senha de passagem. Às vezes o Rei recorre a um discurso de defesa (1.188-89), ou à magia (492 s.), ou até mesmo à ameaça. Implora os deuses (sobretudo Ré, Tot, Horus) ou roga aos dois sicô-

(1) Certos textos (*Pir.*, 2.007-9) ensinam que se devem juntar os ossos do Rei e retirar as bandelettes dos seus membros para garantir a ascensão; Vandier mostrou que se trata de um complexo mítico-ritual osírico (*op. cit.*, p. 81).

(2) Textos citados por Vandier, p. 78. Ver também os trechos traduzidos por Breasted (*Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, pp. 109-15, 118-20, 122, 136) e reproduzidos na nossa antologia, *From Primitives to Zen*, pp. 353-55.

moros entre os quais o sol se levanta todos os dias que o transportem aos «Campos dos Caniços (1).

Tendo chegado ao Céu, o Faraó é triunfalmente recebido pelo deus-sol, e mensageiros são enviados aos quatro cantos do mundo para anunciar a sua vitória sobre a morte. O Rei prolonga no Céu a sua existência terrestre: sentado no trono, recebe as homenagens dos seus súbditos e continua a julgar e a dar ordens (2). Pois, embora seja o único a gozar da imortalidade solar, o Faraó é cercado de um bom número de súbditos, em primeiro lugar os membros da sua família e os altos funcionários (3). Estes são identificados com as estrelas, e chamados «os glorificados». Segundo Vandier (p. 80): «As passagens estelares dos textos das Pirâmides estão impregnadas de uma poesia de excepcional qualidade: encontramos nelas a imaginação simples e espontânea de um povo primitivo que se move com facilidade no mistério...»

Como já observámos, a doutrina soteriológica dos *Textos das Pirâmides* nem sempre é coerente. Ao identificar o Faraó com Ré, a teologia solar insistia no regime privilegiado daquele: assim, não caía sob a jurisdição de Osíris, o Soberano dos mortos. «Tu abres o teu lugar no Céu entre as estrelas, pois és uma estrela... Olhas por cima de Osíris, dás ordens aos defuntos; tu conservas-te afastado deles, pois, absolutamente, não és um deles» (*Livro das Pir.*, 251). «Ré-Atum não te entrega a Osíris, que não julga o teu coração nem tem poder sobre ele... Osíris, tu não te apoderarás dele, o teu filho (Hórus) também dele não se apoderará...» (*Livro das Pir.*, 145-46; trad. francesa de Weill, p. 116). Outros textos são até agressivos; lembram que Osíris é um deus morto, pois foi assassinado e lançado na água. Todavia, certas passagens aludem à identificação do Faraó com Osíris. Encontram-se fórmulas como a seguinte: «Tal como Osíris o rei Unas está vivo e, tal como Osíris não morre, também o rei Unas não morre» (*Livro das Pir.*, 167 s.).

(1) Vandier, p. 72. Uma exposição mais pormenorizada aparece em Breasted, *op. cit.*, pp. 103 s. e em R. Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes*, pp. 16 s. Tais provas figuram em inúmeras tradições arcaicas. Elas pressupõem uma iniciação prévia, que comporta certos rituais e ensinamentos (mitologia e geografia funerárias, fórmulas secretas etc.). As poucas alusões encontradas nos *Textos das Pirâmides* constituem os mais antigos documentos escritos referentes à obtenção de um destino privilegiado graças a determinados conhecimentos secretos. Trata-se sem dúvida de uma herança imemorial, também compartilhada pelas culturas neolíticas pré-dinásticas. Na ideologia real egípcia, essas alusões iniciatórias constituem antes de mais nada uma relíquia inútil; de facto, como filho de deus e deus-encarnado, o Faraó não necessitava de provas iniciatórias para obter o direito de ingressar no Paraíso celeste.

(2) *Livro das Pir.*, 1.301, 1.721; 134-5, 712-3, 1.774-6, citados por Vandier, p. 79. Ver outros textos traduzidos e comentados por Braested, *op. cit.*, pp. 118 s.

(3) Isto é, os que foram enterrados na vizinhança das tumbas reais.

5. OSÍRIS, O DEUS ASSASSINADO.

Para apreciar o significado dessas fórmulas, devemos apresentar sinteticamente os mitos e a função religiosa de Osíris. Lembremos antes de mais nada que a mais completa versão do mito osírico é transmitida por Plutarco (século II A.D.) no seu tratado *De Iside et Osiride*. Pois, como salientámos a propósito da cosmogonia (§ 26), os textos egípcios referem-se exclusivamente a episódios isolados. A despeito de certas incoerências e contradições, explicáveis pelas tensões e sincretismos que antecederam a vitória final de Osíris, o seu mito central deixa-se facilmente reconstituir. De acordo com todas as tradições, ele era um Rei lendário, célebre pelo vigor e justiça com que governava o Egipto. Mas o seu irmão Seth preparou-lhe uma armadilha e conseguiu assassiná-lo. Ísis, sua esposa, «grande feiticeira», consegue ser fecundada por Osíris morto. Após ter sepultado o corpo, Ísis refugia-se no Delta; ali, oculta nas moitas de papiros, dá à luz um filho, Hórus. Ao tornar-se adulto, Hórus faz com que os seus direitos sejam reconhecidos perante os deuses da Enéade e ataca o tio.

No começo da luta, Seth consegue arrancar-lhe um olho (*Livro das Pir.*, 1.463), mas o combate prossegue, e, finalmente, Hórus triunfa. Recupera o seu olho e oferece-o a Osíris. (Foi assim que Osíris readquiriu a vida; *Livro das Pir.*, 609 s. etc.). Os deuses condenaram Seth a carregar a própria vítima (1) (por exemplo, Seth é transformado na barca que transporta Osíris sobre as águas do Nilo). Mas, tal como Apófis, Seth não pode ser definitivamente eliminado, pois também encarna uma força irredutível. Depois da vitória, Hórus desce ao país dos mortos e dá a boa notícia: reconhecido como sucessor legítimo do pai, é coroado Rei. É assim que «acorda» Osíris: segundo os textos, «ele põe a sua alma em movimento».

É sobretudo este último acto do drama que esclarece o modo de ser específico de Osíris. Hórus encontra-o num estado de torpor inconsciente e consegue reanimá-lo. «Osíris! Olha! Osíris! Escuta! Levanta-te! Ressuscita!» (*Livro das Pir.*, 258 s.). Osíris nunca é representado em movimento; aparece sempre impotente e passivo (2). Depois da sua coroação, isto é, depois de ter encerrado

(1) *Livro das Pir.*, 626-27, 651-52 etc. Segundo uma variante sobre a qual insiste Plutarco, Seth desmembrou o cadáver de Osíris (cf. *Livro das Pir.*, 1.867) em 14 pedaços, e dispersou-os. Mas Ísis encontrou-os (com excepção do órgão sexual, engolido por um peixe) e sepultou-os nos mesmos locais, o que explica o facto de que numerosos santuários tinham a reputação de possuir um túmulo de Osíris. Ver A. Brunner, «Zum Raumbegriff der Aegypter», p. 615.

(2) É somente nos textos das IX-X Dinastias que ele começa a falar em seu nome; cf. Rundle Clark, p. 110.

o período de crise (o «caos»), Hórus ressuscita-o: «Osíris! tu partiste, mas regressaste; adormeceste, mas foste despertado: morreste, mas de novo vives» (*Livro das Pir.*, 1.004 s.). Entretanto, Osíris é ressuscitado enquanto «pessoa espiritual» (= alma) e energia vital. É ele quem, doravante, vai assegurar a fertilidade vegetal e todas as forças de reprodução. É descrito como sendo a Terra inteira ou comparado ao Oceano que circunda o mundo. Já por volta de 2.750, Osíris simboliza as fontes da fecundidade e do crescimento (1). Por outras palavras, Osíris, o Rei assassinado (= o Faraó falecido), garante a prosperidade do reino regido por seu filho Hórus (representado pelo Faraó que acabava de assumir o poder).

Adivinhavam-se em seus contornos principais as relações entre Ré, o Faraó e a dupla Osíris-Hórus. O sol e os sepulcros dos reis constituíam as duas principais fontes de sacralidade. Segundo a teologia solar. O Faraó era o filho de Ré; como, porém, sucedia ao soberano falecido (= Osíris), o Faraó reinante era igualmente Hórus. A tensão entre essas duas orientações do espírito religioso egípcio, a «solarização» e a «osirianização» (2), aparece na função da realeza. Como vimos, a civilização egípcia é o resultado da união do Baixo e do Alto Egipto em único reino. No início, tinha-se considerado Ré como Soberano da Idade de Ouro, mas desde o Médio Império (∿ 2.040-1730, aproximadamente), esse papel foi transferido para Osíris. Na ideologia real, a fórmula Osírica acabou por se impor, pois a filiação Osíris-Hórus assegurava a continuidade da dinastia e, além disso, garantia a prosperidade do país. Como fonte da fertilidade universal, Osíris tornava florescente o reino do seu filho e sucessor.

Um texto do Médio Império exprime de maneira admirável a exaltação de Osíris como origem e fundamento de toda a Criação: «Vivendo ou morrendo, eu sou Osíris. Penetro em ti e reapareço através de ti; definho em ti e em ti creio... Os deuses vivem em mim porque vivo e creio no trigo que os sustenta. Cubro a terra; vivendo ou morrendo, sou a Cevada, ninguém me destrói. Penetrei na Ordem... Tornei-me o Senhor da Ordem, ressurjo na Ordem...» (3).

Trata-se de uma audaciosa valorização da morte, assumida doravante como uma espécie de trasmutação exaltadora da existência encarnada. A morte põe um termo à passagem da esfera do insignificante para a esfera do significativo. O túmulo é o lugar onde se cumpre a transfiguração (*sakh*) do homem, pois

(1) Cf. Frankfort, *La Royauté*, pp. 256 s. (Osíris na colheita e no Nilo).

(2) A partir de um certo ponto de vista, pode falar-se da concorrência entre um deus-morto, Osíris, e um deus-morrendo, Ré; pois o Sol também «morria» todas as tardes, mas renascia na aurora do novo dia.

(3) *Texte des Sarcophagues*, 330; trad. para o francês por Rundle Clark, p. 142.

o morto transforma-se num *Akh*, um «espírito transfigurado» (1). O que nos interessa é o facto de Osíris se tornar progressivamente o modelo exemplar, não só para os soberanos, mas também para cada indivíduo. É certo que o seu culto já era popular sob o Antigo Império, o que explica a presença de Osíris nos *Textos das Pirâmides*, apesar da resistência dos teólogos heliopolitas. Mas uma primeira crise grave, que vamos referir seguidamente, tinha encerrado bruscamente a época clássica da civilização egípcia. Restabelecida a ordem, encontramos Osíris no centro das preocupações éticas e das esperanças religiosas. É o começo de um processo que tem sido descrito como a democratização de Osíris».

De facto, ao lado dos Faraós, muitos outros professam a sua participação ritual no drama e na apoteose de Osíris. Os textos outrora inscritos nas paredes das criptas ocultas nas pirâmides erguidas para os Faraós são agora reproduzidos no interior dos sarcófagos dos nobres e até de pessoas desprovidas de privilégios. Osíris torna-se o modelo daqueles que esperam vencer a morte. Um *Texto dos Sarcófagos* (IV, 276 s.) proclama: «Tu és agora o filho de um Rei, um príncipe, e o serás por todo o tempo em que o teu coração (*i.e.*, espírito) estiver contigo». Seguindo o exemplo de Osíris, e com a ajuda dele, os finados conseguem transformar-se em «almas», isto é, em seres espirituais perfeitamente integrados, e portanto indestrutíveis. Assassinado e desmembrado, Osíris foi «reconstituído» por Ísis e reanimado por Hórus. Desse modo, ele inaugurou uma nova forma de existência: de sombra impotente, tornou-se uma «pessoa» que «sabe», um ser espiritual devidamente iniciado (2). É provável que os Mistérios helenísticos de Ísis e de Osíris tenham desenvolvido ideias semelhantes. Osíris toma de Ré a função de juíz dos mortos; torna-se o Senhor da Justiça, instalado num palácio ou no Outeiro Primordial, isto é, no «Centro do Mundo». Entretanto, como veremos (§ 33), a tensão Ré-Osíris encontrará uma solução durante o Médio e o Novo Império.

(1) Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, pp. 96, 101. Lembremos que, ao depositar o morto no seu ataúde, os egípcios colocavam-no entre os braços da Mãe, a deusa do céu, Nut: «Foste entregue à tua mãe Nut sob o nome de Ataúde» (*Livro das Pir.*, 616). Um outro texto compara Nut a um leito em que dorme o morto, enquanto espera despertar para uma vida nova (*Livro das Pir.*, 741). Os quatro lados do ataúde são personificados como Ísis, Néftis, Hórus e Tot; a parte de baixo é identificada a Geb, o deus da Terra, e a tampa à deusa do Céu. Dessa maneira, o defunto estava cercado, no seu ataúde, pelas personificações de todo o Cosmos; cf. A. Piankoff, *The Shrines of Tut-ankh-Amon*, pp. 21-22.

(2) Quando Hórus desceu ao Outro Mundo e ressuscitou Osíris, recompensou-o com o poder do «conhecimento». Osíris foi uma vítima fácil porque «não sabia», não conhecia a verdadeira natureza de Seth; cf. os textos traduzidos e comentados por Clark, pp. 114 s.

Génio Protector – nem sempre estas divindades assumiam essa função.
Assíria, séc. X a.C.

Xiva Nartesvar – interpretação do deus indu dançando.
Nepal, séc. XX.

6. A SÍNCOPE: ANARQUIA, DESESPERO E «DEMOCRATIZAÇÃO» DA VIDA DE ALÉM-TÚMULO.

Pepi II foi o último Faraó da VI Dinastia. Pouco tempo depois de sua morte, por volta de ∿ 2.200, o Egipto foi gravemente sacudido pela guerra civil, e o Estado desmoronou-se. O enfraquecimento do poder central tinha encorajado as ambições dos dinastas. Durante algum tempo, a anarquia assolou o país. Em determinado momento, o país foi dividido em dois reinos, o do Norte, com a capital em Heracleópolis, e o do Sul, que tinha como capital Tebas. A guerra civil terminou com a vitória dos tebanos, e os últimos reis da XI Dinastia conseguiram reunificar o país. O período de anarquia, denominado pelos historiadores o Primeiro Período Intermediário (ou Primeiro Interregno), terminou em ∿ 2.050 com o advento da XII Dinastia. A restauração do poder central assinalou o começo de um verdadeiro renascimento.

Foi durante o Período Intermediário que se produziu a «democratização» da existência *post mortem*: os nobres recopiavam sobre os seus sarcófagos os *Textos das Pirâmides*, redigidos exclusivamente para os Faraós. É também a única época da história egípcia em que o Faraó foi acusado de fraqueza e até de ser mortal. Graças a várias composições literárias de enorme interesse, podemos acompanhar as profundas transformações que se verificaram durante a crise. Os textos mais importantes são conhecidos pelos seguintes títulos: *Instruções para o Rei Meri-ka-ré; As Advertências do Profeta Ipu-wer; O Canto do Harpista; A Disputa entre um Homem Cansado e a sua Alma*. Os seus autores evocam os desastres provocados pelo desmoronamento da autoridade tradicional, e sobretudo as injustiças e os crimes que induzem ao cepticismo e ao desespero, ou até ao suicídio. Mas esses documentos indicam ao mesmo tempo uma mudança de ordem interior. Ao menos certos dignitários interrogam-se sobre a sua responsabilidade na catástrofe e não hesitam em reconhecer-se culpados.

Um certo Ipu-wer apresenta-se diante do Faraó para relatar-lhe as proporções do desastre. «Eis o país despojado da realeza por alguns indivíduos irresponsáveis!... Os homens rebelam-se contra o Uraeus real... que tinha pacificado os Dois Países... A Resistência real pode ser demolida numa hora!» As províncias e os templos já não pagam as taxas por causa da guerra civil. Os túmulos das Pirâmides foram pilhados selvaticamente. «O Rei foi dominado pelos pobres. Eis que aquele que havia sido enterrado como um falcão (divino) jaz agora sobre um (simples) coche mortuário; a câmara oculta da pirâmide agora está vazia». Entretanto, à medida que falava, o profeta Ipu-wer ia-se tornando mais audacioso e acabou por censurar o Faraó pela anarquia geral. Pois o Rei devia ser o pastor do seu povo, e contudo o seu reinado entronizava a morte. «A autoridade e a justiça estão contigo; mas é a confusão que instalas em todos

os recantos do teu país, juntamente com o rumor das querelas. Eis que cada um se lança sobre o seu próprio vizinho; os homens executam as ordens que lhes deste. Isso mostra que os teus actos criaram essa situação e que só proferiste mentiras» (1).

Um dos reis do mesmo período compôs um tratado para o seu filho Meri-ka-ré. Aí reconhece humildemente os seus pecados: «O Egipto combate até nas necrópoles... e eu fiz a mesma coisa!» As infelicidades do país «foram provocadas pelos meus actos, e só compreendi (o mal que fizera) depois de o haver causado!» Recomenda ao filho «que aja com justiça (*ma'at*) por todo o tempo em que viver sobre a terra». «Não confies na extensão dos anos, pois para os juízes (que te irão julgar depois da morte) a vida não dura mais do que uma hora...» Só os actos do homem permanecem com ele. Por conseguinte, «não faças o mal». Em vez de erguer um monumento de pedra, «faz com que o teu monumento persista pelo amor que te devotam». «Ama todas as pessoas!» Os deuses dão mais valor à justiça do que às oferendas. «Consola aquele que chora e não oprimas a viúva. Não afastes um homem da propriedade do seu pai... Não punas injustamente. Não mates!...» (2).

Um certo vandalismo tinha sobretudo consternado os egípcios. Os homens destruíam os túmulos dos antepassados, desembaraçavam-se dos corpos e retiravam as pedras para as suas próprias sepulturas. Como observava Ipuwer: «Inúmeros mortos são sepultados no Rio. O Rio transformou-se numa sepultura...» E o rei aconselhava a seu filho Meri-ka-ré: «Não danifiques o monumento de outrem... Não construas o teu sepulcro com ruínas!» *O canto do Harpista* evoca a pilhagem e a destruição dos túmulos, mas por razões completamente distintas. «Os deuses que outrora viveram (*i.e.*, os Reis) e repousam nas suas pirâmides, e também os mortos beatificados (*i.e.*, os nobres enterrados nas suas pirâmides — as suas moradas já não existem! Vê o que foi feito deles!... As paredes estão quebradas, e as suas casas não existem mais, como se nunca tivessem existido!» Mas, para o autor do poema, esses crimes só fazem confirmar o mistério impenetrável da Morte. «Ninguém retorna lá de baixo para nos descrever como estão, e nos contar das suas necessidades, a fim de nos tranquilizar os corações até o momento em que também iremos caminhar para o lugar onde desapareceram». Consequentemente, conclui o Harpista, «Procura satisfazer o teu desejo enquanto viveres... Não deixes o teu coração enlanguescer...» (3).

A ruína de todas as instituições tradicionais traduz-se ao mesmo tempo pelo agnosticismo e pelo pessimismo, e por uma exaltação do prazer que não

(1) *Les Remontrances d'Ipu-wer*; trad. de Wilson, ANET, pp. 441-444; Erman-Blackman, *The Ancient Egyptians*, pp. 92 s.

(2) Tradução de Wilson, ANET, pp. 414-418; Erman-Blackman, pp. 72 s.

(3) Trad. Wilson, ANET, p. 467; cf. também Breasted, *Development of Religion and Thought*, p. 183; Erman-Blackman, pp. 132 s.

chega a esconder o profundo desespero. A síncope da Realeza-divina leva fatalmente à desvalorização religiosa da morte. Se o Faraó não se comporta mais como um deus-encarnado, tudo volta a ser questionado; em primeiro lugar, a significação da vida e, portanto, a realidade da pós-existência de além-túmulo. O *Canto do Harpista* lembra outras crises do desespero — em Israel, na Grécia, na Índia antiga —, crises provocadas pelo desmoronamento dos valores tradicionais.

O texto mais comovente é, sem dúvida, «O Debate sobre o Suicídio». É um diálogo entre um homem atormentado pelo desespero e a sua alma (*bâ*). O homem esforça-se por convencer a sua alma sobre a conveniência do suicídio. «A quem falaria eu hoje? Os irmãos são maus, os companheiros de ontem não se amam... Os corações são ávidos: cada qual deseja os bens do seu vizinho... Não existem mais justos. O país está abandonado aos que cultivam iniquidades... O pecado que ronda sobre a Terra não tem fim». Evocada no meio desses flagelos, a morte parece-lhe mais que desejável: cobre-o de beatitudes esquecidas ou raramente conhecidas. «A morte está hoje diante de mim como a cura para um doente... como o perfume de mirra... como o aroma das flores de lótus... como o odor (dos campos) depois da chuva... como o desejo ardente de um homem de retornar ao seu lar, após longos anos de cativeiro...» A sua alma (*bâ*) lembra-lhe primeiro que o suicídio impedirá que ele seja enterrado e receba os serviços funerários; esforça-se em seguida por persuadi-lo a esquecer as preocupações buscando os prazeres sensuais. Finalmente, a alma garante-lhe que ficará junto dele mesmo na hipótese de ele decidir pôr cobro à vida (1).

As composições literárias da Época Intermediária continuaram a ser lidas e recopiadas muito tempo após a restauração da unidade política sob os Faraós do Médio Império (∿ 2.040-1.730). Esses textos representavam mais do que testemunhos inigualáveis da grande crise; ilustravam de mais a mais uma tendência do espírito religioso egípcio que não deixou de ampliar-se desde então. Trata-se de uma corrente de pensamento difícil de descrever sinteticamente, mas cuja principal característica é a importância concedida à *pessoa humana* como réplica virtual do modelo exemplar, a pessoa do Faraó.

7. TEOLOGIA E POLÍTICA DA «SOLARIZAÇÃO».

O Médio Império foi governado por uma série de magníficos soberanos, quase todos pertencentes à XII Dinastia. Sob esses reis, o Egipto conheceu uma

(1) Trad. de Wilson, ANET, pp. 405-07; cf. Breasted, *op. cit.*, pp. 189 s.; Erman-Blackman, pp. 86 s.

época de expansão económica de grande prestígio internacional (1). Os nomes escolhidos pelos Faraós no momento da coroação traduzem a sua vontade de comportar-se com justiça (*ma'at*) para com os homens e os deuses (2). Foi durante a XII Dinastia que Ámon, um dos oito deuses adorados em Hermópolis, alcançou a categoria suprema, sob o título de Ámon-Ré. (O fundador da Dinastia chamava-se Amenem-hat, «Ámon está à frente»). O deus «oculto» (cf. § 26) foi identificado ao sol, deus «manifesto» por excelência. É graças à «solarização» que Ámon se torna o deus universal do Novo Império.

Paradoxalmente, esse Império — o único que aliás merece esse nome — foi a consequência, retardada mas inelutável, de uma segunda crise, deflagrada depois da extinção da XIII Dinastia. Um grande número de soberanos sucede-se rapidamente até a invasão dos hicsos, em $\sim$ 1.674. Ignoram-se as causas da desintegração do Estado, duas gerações antes do ataque dos hicsos. Mas, de qualquer forma, os egípcios não poderiam resistir por muito tempo ao ataque desses guerreiros temíveis, que utilizavam o cavalo, o carro de assalto, a armadura e o arco composto. Conhecemos extremamente mal a história dos hicsos (3); entretanto, a sua investida em direcção ao Egipto era certamente consequência das migrações que haviam sacudido o próximo Oriente no século XVII.

Depois da vitória, os conquistadores instalam-se no Delta. Da sua capital, Avaris, governam por intermédio dos vassalos a maior parte do Baixo Egipto; mas cometem o erro de tolerar, em troca de um tributo, a sucessão dos Faraós no Alto Egipto. Os hicsos importaram alguns deuses sírios, em primeiro lugar Baal e Teshup, que identificaram com Seth. A promoção à categoria suprema do assassino de Osíris constituía sem dúvida uma rude humilhação. Cumpre determinar contudo que o culto de Seth era praticado no Delta já na época da IV Dinastia.

Para os egípcios, a invasão dos hicsos representava uma catástrofe difícil de compreender. A confiança na sua posição privilegiada, predeterminada pelos deuses, foi gravemente atingida. Além disso, enquanto o Delta era colonizado

(1) Resultado tanto mais meritório se atentarmos para o facto de que os governadores das diferentes regiões haviam conservado inteiramente a sua soberania local.

(2) Ver os exemplos citados por Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, p. 133. É verdade que os egípcios ainda se julgavam os únicos seres *realmente* humanos; os estrangeiros eram assimilados aos animais e em certos casos podiam ser sacrificados (cf. Wilson, *ibid.*, p. 140).

(3) A fonte etimológica do termo é egípcia: hikau khasut, «governador dos países estrangeiros». A maioria dos nomes conhecidos é de origem semítica, mas foram também identificados vocábulos hurritas. Os hicsos não são mencionados em nenhum documento egípcio contemporâneo. Encontra-se uma alusão à sua cidade fortificada, Tanis, num texto da XIX Dinastia, e num conto popular redigido aproximadamente na mesma época. Como era de esperar, os conquistadores («bárbaros» aos olhos dos egípcios) foram assimilados à serpente Apófis, símbolo do Caos.

pelos asiáticos, os conquistadores, entrincheirados em seus campos fortificados, ignoravam com desprezo a civilização egípcia. Mas os egipcíos compreenderam a lição. Progressivamente, aprenderam a manejar as armas dos vencedores. Um século após a derrota (*i.e.*, cerca de ∿ 1.600), Tebas, onde reinava um Faraó da XVII Dinastia, deflagrou a guerra de libertação. A vitória final (1) coincide com o advento da XVIII Dinastia (∿ 1.562-1.308) e a fundação do Novo Império.

A libertação traduziu-se pela ascensão do nacionalismo e da xenofobia. Foi necessário pelo menos um século para aplacar a sede de desforra contra os hicsos. Inicialmente, os soberanos empreendiam incursões punitivas. Mas em ∿ 1.470, Tutmósis III inaugura a série de campanhas militares na Ásia com uma expedição contra as antigas praças fortes dos hicsos. O sentimento de insegurança produzido pela ocupação estrangeira demorou a desaparecer. Foi para tornar o Egipto invulnerável às agressões externas que Tutmósis III procedeu a uma série de conquistas que redundaram no Império. É provável que as frustrações sofridas durante os primeiros 22 anos do seu reinado exarcebassem as suas ambições militares. Pois, durante todo esse tempo, o verdadeiro soberano era a sua tia e sogra, Hatshepsut. Essa rainha singularmente dotada preferia a expansão cultural e comercial às guerras de conquista. Mas 15 dias após a queda de Hatshepsut, Tutmósis já estava a caminho para a Palestina e a Síria — a fim de subjugar os «rebeldes». Pouco tempo depois, triunfou em Meguido. Felizmente para o futuro do Império, Tutmósis mostrou-se generoso para com os vencidos.

Era o fim do isolacionismo egípcio, mas também o declínio da cultura tradicional egípcia. Não obstante a duração relativamente curta do império, as suas repercussões foram irreversíveis. Em consequência da sua política internacional, o Egipto volta-se paulatinamente para uma cultura cosmopolita. Um século depois da vitória de Meguido, a presença maciça dos «asiáticos» é atestada por toda a parte, mesmo na administração e nas residências reais (2). Numerosas divindades estrangeiras eram não só toleradas, mas assimiladas às divindades nacionais. E, além disso, os deuses egípcios começam a ser adorados nos países estrangeiros, e Ámon-Ré passa a ser um deus universal.

A solarização de Ámon facilitara ao mesmo tempo o sincretismo religioso e a restauração do deus solar na primeira categoria, pois o sol era o único deus universalmente acessível (3). Os mais belos hinos a Ámon-Ré, exaltando-o

(1) Nenhum documento oficial registra a expulsão dos hicsos. O único testemunho é a breve autobiografia de um modesto combatente na guerra de libertação: o texto foi traduzido por Breasted, *Ancient Records of Egypt*, II, pp. 1 s.; ver também Wilson, *op. cit.*, pp. 164-65.

(2) Ver Wilson, *op. cit.*, pp. 189 s.

(3) Por razões que examinamos noutro local (§ 20; ver também *Traité*, §§ 14, 30), os deuses celestes tinham-se transformado em *dii otiosi*.

como criador universal e cosmocrata, foram compostos no começo da época «imperial». Por outro lado, a adoração do deus solar como deus supremo por excelência preparava uma certa unidade religiosa: a supremacia de um único e mesmo princípio divino impunha-se gradativamente, desde o vale do Nilo até à Síria e à Anatólia. No Egipto, essa teologia solar de tendência universalista encontrava-se fatalmente implicada nas tensões de ordem política. Durante a XVIII Dinastia, os templos de Ámon-Ré foram consideravelmente ampliados e os seus rendimentos decuplicaram. Como consequência da ocupação hicsa e sobretudo da libertação do Egipto por um Faraó de Tebas, os deuses foram convocados a dirigir mais directamente os negócios do Estado. Isso queria dizer que os deuses — em primeiro lugar Ámon-Ré — comunicavam os seus conselhos por intermédio do corpo sacerdotal. O sumo sacerdote de Ámon obteve uma autoridade considerável; situava-se imediatamente depois do Faraó. O Egipto estava assim a transformar-se numa teocracia; o que, aliás, não reduzia a luta pelo poder entre o sumo sacerdote e os Faraós. Foi essa excessiva politização da hierarquia sacerdotal que agravou a tensão entre as diferentes orientações teológicas em antagonismos às vezes irredutíveis.

8. AKHENATON OU A REFORMA FRACASSADA.

Aquilo a que se chamou a «Revolução de Amarna» (1375-1350), isto é, a promoção de Áton, o disco solar, a única divindade suprema, explica-se em parte pela vontade do Faraó Amenhotep IV de se libertar do domínio do sumo sacerdote. Com efeito, pouco tempo depois de subir ao trono, o jovem soberano arrebatou ao sumo sacerdote de Ámon a administração dos bens do deus, retirando-lhe assim a fonte do seu poder. Mais tarde, o Faraó trocou o seu nome («Ámon-está-satisfeito») para Akh-en-Aton («Aquele-que-serve-Áton»), abandonou a velha capital, Tebas, a «cidade de Ámon», e construiu uma outra a 500 Km mais ao norte, a que chamou Akhetaton (actualmente Tell-el-Amarna), onde ergueu os palácios e os templos de Áton. Ao contrário dos santuários de Ámon, os de Áton não eram cobertos; podia-se adorar o Sol em toda a sua glória. Mas essa não foi a única inovação de Akhenaton. Nas artes figurativas, estimulou o estilo que foi depois denominado o «naturalismo» de Amarna; pela primeira vez a linguagem popular foi introduzida nas inscrições reais e nos decretos oficiais; além do mais, o Faraó renunciou ao convencionalismo rígido imposto pela etiqueta, e deixou que a espontaneidade regesse as relações com os membros de sua família e com os seus íntimos.

Todas essas inovações justificam-se pelo valor religioso que Akhenaton reservava à «verdade» (*ma'at*), e por conseguinte a tudo o que era «natural», conforme aos ritmos da vida. Pois esse Faraó raquítico e quase disforme, que

deveria morrer muito jovem, descobriria o sentido religioso da «alegria de viver», a felicidade de desfrutar a criação inesgotável de Áton, em primeiro lugar a luz divina. A fim de impor a sua «reforma», Akhenaton afastou Àmon e todos os outros deuses (1) em favor de Áton, Deus Supremo, identificado ao disco solar, fonte universal da vida: era representado com os seus raios que terminavam em mãos, levando aos seus fiéis o símbolo de vida (*o ankh*). O essencial da teologia de Akhenaton encontram-se nos dois hinos a Áton, os únicos que foram conservados. Trata-se, certamente, de uma das mais nobres expressões religiosas egípcias. O Sol «é o começo da vida», os seus raios «beijam todos os países». «Embora estejas muito distante, os teus raios estão sobre a Terra; embora estejas sobre os semblantes dos homens, os teus traços são invisíveis (2) Áton é «o criador do gérmen na mulher», e é ele quem anima o embrião e zela pelo parto e pelo crescimento da criança — como, aliás, dá o alento ao passarinho, e mais tarde o protege. «Quão diversas são as tuas obras! Elas estão escondidas diante dos homens, ó Deus único, a não ser que exista um outro (3)». Foi Áton quem criou todos os países, e os homens e as mulheres, e colocou cada um em seu lugar próprio, atentando nas suas necessidades. «O mundo subsiste por ti!...» «Cada qual tem o seu alimento».

Esse hino tem sido, com razão, comparado ao Salmo 104. Já se falou até do carácter «monoteísta» da reforma de Akhenaton. A originalidade e a importância desse «primeiro indivíduo da história», como o caracterizava Breasted, são ainda controvertidas. Mas não se pode duvidar do seu fervor religioso. A prece encontrada em seu sarcófago continha estas linhas: «Vou respirar o doce hálito da tua boca. A cada dia, vou contemplar a tua beleza... Dá-me as tuas mãos, plenas do teu espírito, a fim de que eu te receba e viva por ele. Chama o meu nome no decorrer da eternidade: ele jamais faltará ao teu apelo!». Depois de 33 séculos, essa prece ainda conserva o seu comovente poder.

Durante o reinado de Akhenaton, e justamente em virtude da sua passividade política e militar, o Egipto perdeu o império asiático. O seu sucessor, Tut-Ankh-Ámon (∿ 1.357-1.349), restabeleceu as relações com o sumo sacerdote de Ámon e retornou a Tebas. Os traços da reforma de Áton foram apagados na sua quase-totalidade. Pouco tempo depois, morria o último Faraó da longa e gloriosa XVIII Dinastia.

(1) Em princípio, pois ele conservou Ré, Ma'at e Harakhti.

(2) «Quando te deitas... a Terra está nas nas trevas, semelhante à morte». É durante a noite que os animais ferozes e as serpentes circulam, e então «o mundo afunda-se no silêncio». Akhenaton evoca, com pormenores de surpreendente frescor, a beatitude compartilhada pelas árvores, flores pássaros e peixes.

(3) «Tu criaste a Terra... quando estavas só». «Fizeste o céu tão distante para que lá pudesses erguer-te bem alto e contemplar toda a tua criação»!

Segundo o consenso geral dos eruditos, a extinção da XVIII Dinastia assinala também o fim da criatividade do génio egípcio. No que se refere às criações religiosas, pode-se indagar se a sua modicidade até a fundação dos mistérios de Ísis e de Osíris não se explica pela grandeza e pela eficácia das sínteses estabelecidas durante o Novo Império (1). De facto, sob certo ponto de vista, essas sínteses representam o ponto culminante do pensamento religioso egípcio: elas constituem um sistema perfeitamente articulado que estimula apenas inovações estilísticas.

Para melhor apreciar a importância dessas sínteses teológicas, voltemos por um momento ao monoteísmo de Áton. Cumpre precisar antes de mais nada que a expressão utilizada por Akhenaton no seu hino — «o deus único, a não ser que exista um outro» — já era aplicada mil anos antes da reforma de Amarna a Ámon, a Ré, a Atum e a outros deuses. Acresce que, como observa John Wilson (2), havia pelo menos dois deuses, pois o próprio Akhenaton era adorado como divindade. As orações dos fiéis (isto é, do grupo restrito dos funcionários e dignitários da Corte), eram endereçadas não a Áton, mas directamente a Akhenaton. No seu admirável hino, o Faraó declara que Áton é o seu *deus pessoal*: «Tu estás no meu coração e ninguém mais te conhece com excepção do teu filho (*i. e.*, Akhenaton) que iniciaste em teus planos e em teu poder!» Isso explica o desaparecimento quase instantâneo do culto de Áton» depois da morte de Akhenaton. No fim das contas, era uma devoção limitada à família real e aos cortesãos.

Acrescentemos que Áton era conhecido e adorado muito tempo antes da reforma de Amarna (3). No *Livro do que Existe no Outro Mundo*, Ré é denominado «Senhor do Disco (Áton)». Noutros textos da XVIII Dinastia, Ámon (o «deus escondido») é ignorado, enquanto Ré aparece descrito como o deus cujo «rosto está coberto» e que «se esconde no outro mundo». Ou seja, o carácter misterioso e a invisibilidade de Ré são declarados aspectos complementares de Áton, deus plenamente manifestado no disco solar (4).

9. SÍNTESE FINAL: A ASSOCIAÇÃO RÉ-OSÍRIS.

Os teólogos do Novo Império insistem na complementaridade dos deuses opostos, ou até antagónicos. Na *Litania de Ré*, o deus solar é denominado

(1) Pensamos evidentemente nas elites religiosas às quais eram acessíveis as significações profundas dessas criações.
(2) *Op. cit.*, pp. 223 s.
(3) Cf. Wilson, *op. cit.*, pp. 210 s.; Piankoff, *Les Shrines de Tut-Ankh-Amon*, pp. 5 s.
(4) Piankoff, *op. cit.*, p. 12.

«O Um-Conjunto»; é representado sob a forma de Osíris-múmia, ostentando a coroa do Alto Egipto. Noutros termos, Osíris é penetrado pela alma de Ré (1). A identificação entre os dois deuses efectua-se na pessoa do Faraó morto: após o processo de osirificação, o Rei ressuscita como jovem Ré. O curso do sol representa o modelo exemplar do destino do homem: passagem de um modo de ser a outro, da vida à morte e, depois, a um novo nascimento. A descida de Ré ao mundo subterrâneo significa ao mesmo tempo a sua morte e ressurreição Certo texto evoca «Ré, que vai repousar em Osíris, e Osíris que vai repousar em Ré (2). Numerosas alusões mitológicas enfatizam o duplo aspecto de Ré: solar e osírico. Ao descer no mundo do além, o Rei torna-se o equivalente do binómio Osíris-Ré.

Segundo um dos textos citados anteriormente, Ré «esconde-se no outro mundo». Diversas invocações da *Litania* (20-23) ressaltam o carácter aquático de Ré identificam o deus solar com o Oceano primordial. Mas a união dos contrários é expressa sobretudo pela solidariedade oculta entre Ré e Osíris, ou entre Hórus e Seth (3). Recorrendo a uma fórmula feliz de Rundle Clark (p. 158), *Ré enquanto deus transcendente e Osíris enquanto deus emergente constituem as manifestações complementares da divindade*. Em última instância, trata-se do mesmo «mistério», e especialmente da multiplicidade das formas emanadas pelo deus único (4). Segundo a teogonia e a cosmogonia desencadeadas por Atum (§ 26), a divindade é *ao mesmo tempo* una e múltipla; a criação consiste na multiplicação de seus nomes e formas.

A associação e a coalescência dos deuses são operações familiares ao pagamento religioso egípcio desde a mais remota antiguidade. O que constitui a originalidade da teologia do Novo Império é, por um lado, o postulado do duplo processo de osirificação de Ré e de solarização de Osíris; por outro lado, a convicção de que esse duplo processo revela o sentido secreto da existência humana, e precisamente a *complementaridade entre a vida e a morte* (5). De um certo ponto de vista, essa síntese teológica confirma a vitória de Osíris, ao mesmo tempo em que lhe acrescenta nova significação. O triunfo do deus assassinado já era total no início do Médio Império. A partir da XVIII Dinastia, Osíris torna-se o Juíz dos mortos. Os dois actos do drama de além-túmulo

(1) Cf. Piankoff, *The Litany of Re*, p. 11.

(2) Cf. Piankoff, *Ramesses* VI, p. 35.

(3) Cf. os exemplos citados por Piankoff, *Litany*, p. 49, nota 3.

(4) Já nos *Textos das Pirâmides*, Atum faz os deuses emanarem do seu próprio ser sob a sua forma primordial de Serpente (cf. § 26), Atum foi identificado também com Osíris (o que implica que ele também pode «morrer») e, consequentemente, com Hórus; cf. os Textos citados e comentados por Piankoff, *Litany*, p. 11, nota 2.

(5) Um trabalho análogo, embora visando outros objectivos, foi efectuado na Índia a partir da época dos Bramanes; cf. vol 2. cap. IX.

— o «processo» e a «pesagem do coração» — desenrolam-se diante de Osíris. Distintos nos *Textos dos Sarcófagos*, o «processo» e a «pesagem da alma» tendem a confundir-se no *Livro dos Mortos* (1). Esses textos funerários, organizados durante o Novo Império, mas contendo materiais mais antigos, gozarão de incomparável popularidade até o fim da civilização egípcia. *O Livro dos Mortos* é o guia por excelência da alma no além. As orações e as fórmulas mágicas que ele contém têm por objectivo facilitar a viagem da alma e, sobretudo, assegurar-lhe o sucesso nas provas do «processo» e da «pesagem do coração».

Entre os elementos arcaicos do *Livro dos Mortos*, salientemos o perigo de uma «segunda morte» (capítulos 44, 130, 135-6, 175-6) e a importância de conservar a memória (cap. 90), e de se lembrar o seu nome (cap. 25); crenças amplamente atestadas entre os «primitivos» mas ainda na Grécia e na Índia antiga. A obra reflecte, entretanto, as sínteses teológicas do Novo Império. Um hino a Ré (cap. 15) descreve a viagem quotidiana do sol; ao penetrar no mundo subterrâneo, ele espalha a alegria. Os mortos «rejubilam quando lá brilhas para o grande deus Osíris, o senhor da eternidade». Não menos significativo é o desejo do morto de se identificar com uma divindade: Ré. Hórus, Osíris, Anúbis, Ptá etc. Isso não exclui absolutamente o uso das fórmulas mágicas. Com efeito, conhecer o nome de um deus é equivalente a obter certo poder sobre ele. O valor mágico do nome, e em geral da palavra, era decerto conhecido desde a pré-história. Para os egípcios, a magia era uma arma criada pelos deuses para a defesa do homem. Na época do Novo Império, a Magia é personificada por um deus que acompanha Ré na sua barca, enquanto atributo do deus solar (2). Afinal, a viagem nocturna de Ré no mundo subterrâneo, descida perigosa, juncada de numerosos obstáculos, constitui o modelo exemplar da viagem de cada morto ao local do julgamento (3).

Um dos mais importantes capítulos do *Livro dos Mortos*, o capítulo 125, é dedicado ao julgamento da alma na ampla sala denominada das «Duas *Ma'at*» (4). O coração do morto é colocado num dos pratos da balança; sobre o outro, encontra-se uma pena, ou um olho, símbolos da *ma'at*. Durante a operação, o morto recita uma prece, suplicando ao seu coração que não testemu-

(1) Cf. Yoyote, «Le Jugement des morts dans l'Egypte ancienne», p. 45. Convém notar que o julgamento dos mortos e a noção de uma justiça celeste, «intervindo depois da morte de todos, homens e reis», são claramente atestados a partir da IX Dinastia; Yoyote, *ibid.*, p. 64.

(2) Mas, progressivamente, o papel das fórmulas mágicas torna-se supremo, sobretudo nos meios populares.

(3) Outras colectâneas funerárias — *O Livro do que Existe no Além, o Livro das Portas* etc. — descrevem de maneira sistemática o reino dos mortos que Ré percorre de barca durante as doze horas da noite.

(4) Sobre o sentido dessa expressão, ver Yoyote, pp. 61 s.

nhe contra ele. Depois, deve pronunciar uma declaração de inocência, impropriamente designada «confissão negativa»:

> *«Não cometi iniquidade contra os homens...*
> *Não blasfemei contra Deus.*
> *Não empobreci um pobre...*
> *Não matei...*
> *Não causei dor a ninguém.*
> *Não diminuí as contribuições alimentares nos templos,etc.*
> *Sou puro. Sou puro. Sou puro. Sou puro.»*

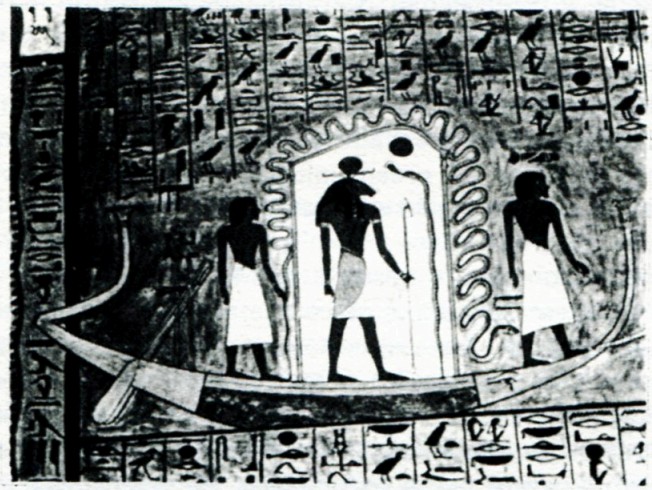
O morto dirige-se aos quarenta e dois deuses que constituem o tribunal: «Saúdo-os, ó deuses aqui presentes! Conheço-vos, sei os vossos nomes. Não cairei sob os vossos golpes. Não direis que sou mau a esse deus a cujo séquito pertenceis... Direis que faço jus à *ma'at*, em presença do Senhor Universal, pois pratiquei a *ma'at*, no Egipto». Pronuncia o seu próprio elogio: «Satisfiz a Deus com aquilo que ele ama (ver, praticar). Dei pão a quem tinha fome, água a quem tinha sede, roupas a quem estava nu, uma barca a quem não a possuía... Portanto, salvai-me e protegei-me! Não testemunheis contra mim na presença do grande deus!» Finalmente, volta-se para Osíris: «Ó deus, que te manténs altivo no teu pedestal... possas tu proteger-me contra esses mensageiros que semeiam infelicidade e provocam aborrecimentos... pois eu pratiquei a *ma'at* em benefício do Senhor da *ma'at*. Sou puro!» (1). O morto é submetido além disso a um interrogatório de ordem iniciática. Deve provar que conhece os nomes secretos das diferentes partes da porta e do limiar, do porteiro da sala e dos deuses (2).

Foi meditando sobre o mistério da Morte que o génio egípcio realizou a derradeira síntese religiosa, a única que manteve a sua supremacia até o fim da civilização egípcia. Trata-se certamente de uma criação susceptível de múltiplas interpretações e aplicações. O sentido profundo do binómio Ré-Osíris ou da continuidade vida-morte-transfiguração não era necessariamente acessível aos fiéis persuadidos da infalibilidade das fórmulas mágicas; no entanto, estas últimas reflectiam a mesma gnose escatológica. Ao desenvolverem a velha concepção da morte como transmutação espiritual, os teólogos do Novo Império identificaram os modelos desse «mistério» ao mesmo tempo nas façanhas quotidianas de Ré e no drama primordial de Osíris. Dessa maneira, articularam

(1) Trad. para o francês por Yoyote, pp. 52-56.
(2) *Ibid.*, pp. 56-57. Na época do Antigo Império, o Faraó também tinha de ser submetido a um interrogatório de iniciação; cf. § 28.

num mesmo sistema aquilo que, por excelência, parecia eterno e invulnerável — o curso do sol —, aquilo que não passava de um episódio trágico mas, no final das contas, fortuito — o assassinato de Osíris —, e aquilo que pareceria por definição efémero e insignificante: a existência humana. Na articulação dessa soteriologia, o papel de Osíris foi essencial. Graças a ele, cada mortal podia doravante esperar um «destino real» no outro mundo. Em última instância, o Faraó constituía o modelo universal.

A tensão entre «privilégio», «sabedoria iniciática» e «boas acções» é resolvida de uma forma que pode às vezes decepcionar. Pois, se a «justiça» estava sempre assegurada, a «sabedoria iniciática» podia ser reduzida à posse das fórmulas mágicas. Tudo dependia da perspectiva em que alguém se situava em relação à súmula escatológica, canhestramente articulada no *Livro dos Mortos* e noutras obras similares. Esses textos exigiam várias «leituras», efectuadas em níveis diferentes. «A leitura mágica» era, sem dúvida, a mais fácil: ela só implicava a fé na omnipotência do verbo. Na medida em que, graças à nova escatologia, o «destino real» se torna universalmente acessível, o prestígio da magia não cessará de aumentar. O crepúsculo da civilização egípcia será dominado pelas crenças e práticas mágicas (1). Convém lembrar, entretanto, que, na teologia menfita (cf. § 26), Ptá tinha criado os deuses e o mundo através do poder do Verbo...



Ré – o deus egípcio, na sua caminhada infinda.

(1) Ver o segundo volume desta obra.

CAPÍTULO V

Megálitos, Templos, Centros Cerimoniais: Ocidente, Mediterrâneo, Vale do Indo

1. A PEDRA E A BANANA.

As construções megalíticas da Europa ocidental e setentrional têm fascinado os investigadores há mais de um século. Efectivamente, não podemos olhar uma boa fotografia dos alinhamentos de Carnaque ou dos gigantescos trílitos de Stonehenge, sem nos interrogarmos sobre a sua finalidade e sentido. Ficamos estupefactos diante da qualidade tecnológica desses camponeses da idade da pedra polida. Como conseguiram colocar em posição vertical blocos de 390 toneladas e levantar mesas que pesavam 100 toneladas? Aliás, tais monumentos não estão isolados. Fazem parte de todo um complexo megalítico, que se estende do litoral mediterrânico da Espanha, compreendendo Portugal, a metade da França, as costas ocidentais da Inglaterra e prolongando-se pela Irlanda, Dinamarca e as costas meridionais da Suécia. Existem, decerto, variações morfológicas significativas. Mas duas gerações de pré-historiadores têm-se esforçado por demonstrar a continuidade de todas as culturas megalíticas europeias. Continuidade que só se podia explicar pela difusão do complexo megalítico a partir de um centro situado em Los Millares, na província de Almeria.

O complexo megalítico compreende três categorias de construções: 1) o menir (do baixo-bretão *men* = pedra e *hir* = comprida) é uma enorme pedra, às vezes de grande altura (1), enterrada verticalmente no solo; 2) o *cromlech*

(1) O menir situado perto de Locmariaquer media mais de 20 m de altura. Na Bretanha, certos menires isolados estão associados a sepulturas.

(de *crom* = círculo, curva e *lech* = lugar) designa um conjunto de menires, dispostos em círculo ou em semi-círculo (o mais monumental é o *cromlech* de Stonehenge perto de Salisbury); às vezes os menires estão alinhados em diversas filas paralelas, como em Carnaque, na Bretanha (1); 3) o dólmen (*dol* = mesa e *men* = pedra) é constituído por uma imensa laje sustentada por diversas pedras levantadas e arrumadas de tal sorte que formam uma espécie de recinto ou câmara. Originalmente, o dólmen era recoberto por um montículo.

Os dólmens constituem sepulturas propriamente ditas. (Mais tarde, e em certas regiões — a Europa ocidental, a Suécia —, o dólmen foi transformado em «álea coberta», acrescentando-lhe, como uma espécie de vestíbulo, um longo corredor coberto de lajes). Existem dólmens gigantescos, como o de Soto (próximo de Sevilha), de 21 m de comprimento, tendo por frontão um bloco de granito de 3,40 m de altura, 3,10 m de largura e 0,72 m de espessura, pesando 21 toneladas. Em Los Millares, desenterrou-se uma necrópole com cerca de uma centena de «áleas cobertas». A maior parte dos túmulos está situada sob enormes montes de terra. Certas sepulturas abrigam até 100 defuntos, representando várias gerações da mesma *gens*. As câmaras funerárias possuem às vezes um pilar central e sobre as paredes ainda se distinguem restos de pintura. Os dólmens são encontrados ao longo do Atlântico, sobretudo na Bretanha, estendendo-se até aos Países Baixos. Na Irlanda, as câmaras funerárias, bastante altas têm as paredes ornadas de esculturas.

Trata-se, certamente, de um culto dos mortos muito importante. Enquanto as casas dos camponeses neolíticos que ergueram os monumentos eram modestas e efémeras (de facto quase não deixaram vestígios), as moradas dos mortos eram construídas em pedra. Evidentemente, a intenção era edificar obras imponentes e sólidas, capazes de resistir ao tempo. Conhecem-se a complexidade do simbolismo lítico e as valências religiosas das pedras e das rochas (2). O rochedo, a laje, o bloco de granito revelam a duração infinita, a permanência, a incorruptibilidade, e finalmente uma modalidade de *existir* independente do devir temporal.

Ao contemplarmos os grandiosos monumentos megalíticos dos primeiros agricultores da Europa ocidental, não podemos deixar de recordar um certo mito indonésio: no começo, quando o céu estava muito próximo da terra, Deus recompensava o casal primordial com presentes suspensos à extremidade de uma corda. Um dia, enviou-lhes uma pedra, mas os nossos antepassados, surpreendidos e indignados, recusaram-na. Depois de algum tempo, Deus desceu novamente a corda; desta vez, com uma banana, que foi prontamente aceite. Então fez-se ouvir a voz do criador: «Já que escolheste a banana, vossa vida

(1) Os alinhamentos de Carnaque compreendem 2.935 menires dispostos sobre um terreno de 3.900 m de comprimento.

(2) Cf. nosso *Traité d'Histoire des Religions*' §§ 74 s.

será como a vida desse fruto. Se tivesseis escolhido a pedra, ela teria sido como a existência da pedra, imutável e imortal (1)».

Como vimos (§ 12), a descoberta da agricultura mudou radicalmente a concepção da existência humana: ela revela-se tão frágil e efémera como a vida das plantas. Mas, por outro lado, o homem compartilhava o destino cíclico da vegetação: nascimento, vida, morte, renascimento. Poder-se-iam interpretar os monumentos megalíticos como uma resposta ao nosso mito indonésio: uma vez que a vida dos homens é semelhante à dos cereais, a força e a perenidade tornam-se acessíveis *através da morte*. Os mortos retornam ao seio da Terra Mãe, na esperança de participar da sorte das sementes; mas eles são, além disso misticamente associados aos blocos de pedra, e, por conseguinte, tornam-se poderosos e indestrutíveis como os rochedos.

Com efeito, o culto megalítico dos mortos parece comportar não só a certeza da sobrevivência da alma, mas sobretudo a confiança no poder dos antepassados e a esperança de que irão proteger e assistir os vivos. Uma confiança desse género distingue-se radicalmente das concepções atestadas entre outros povos da Antiguidade (mesopotâmios, hititas, hebreus, gregos etc.), para quem os mortos eram pobres sombras infelizes e impotentes. E mais: enquanto para os construtores dos megálitos, da Irlanda a Malta e às ilhas egeias, a *comunhão ritual com os antepassados* constituia o ponto primordial da sua actividade religiosa, nas culturas proto-históricas da Europa central, bem como no antigo Próximo Oriente, a *separação entre os mortos e os vivos* era estritamente prescrita.

O culto megalítico dos mortos implicava, além de diferentes cerimónias (procissões, danças etc.), oferendas (alimentos, bebidas etc.), sacrifícios realizados perto dos monumentos e refeições rituais sobre os túmulos. Um certo número de menires foi erigido independentemente das sepulturas. Muito provavelmente, essas pedras constituíam uma espécie de «substitutos do corpo», aos quais se incorporavam as almas dos mortos (2). Em suma, *um «substituto» de pedra era um corpo construído para a eternidade*. Encontramos às vezes menires enfeitados com figuras humanas; em outros termos, eles são a «morada», o «corpo» dos mortos. Da mesma forma, as figuras estilizadas, desenhadas sobre as paredes dos dólmens, assim como os pequenos ídolos exumados nas sepulturas megalíticas da Espanha representavam provavelmente os antepassados. Em alguns casos, pode-se identificar uma crença paralela: a alma do antepassado é

(1) A. C. Kruijt, citado por J. G. Frazer, *The Belief in Immortality* (1931), I, pp. 74-75. Comentamos esse mito em: «Mythologies of Death» (*Occultism, Witchcraft and Cultural Vogues*, cap. III).

(2) Horst Kirchner, «Die Menhire in Mitteleuropa unda Menhirgedanke», pp. 698(=90) s.

capaz de abandonar de quando em quando o túmulo (1). As pedras escavadas que tapam certas sepulturas megalíticas, e que são aliás denominadas «buracos das almas», permitiam a comunicação com os vivos.

Convém também não esquecer o sentido sexual dos menires, pois é universalmente atestado, e em diferentes níveis de cultura. Jeremias (2:27) evoca aqueles «que dizem à madeira: 'És o meu pai!' e à pedra: 'Tu me geraste!'» (2). A crença nas virtudes fertilizantes dos menires eram ainda compartilhadas pelos camponeses europeus no início deste século. Na França, as mulheres jovens, para conceberem, praticavam o «deslizamento» (deixando-se escorregar ao longo de uma pedra) e a «fricção» (sentando-se sobre monólitos, ou esfregando o ventre contra certas rochas) (3).

Essa função genesíaca não deve ser explicada pelo simbolismo fálico do menir, muito embora tal simbolismo seja atestado em determinadas culturas. A ideia primeira, e fundamental, era a «transmutação» dos antepassados em pedra; seja por intermédio de um menir «substituto do corpo», seja integrando, na própria estrutura da construção, um elemento essencial do morto: o esqueleto, as cinzas, a «alma». Em ambos os casos, o morto «animava» a pedra, habitava um novo corpo, mineral e portanto imperecível. Por conseguinte, o menir ou o túmulo megalítico constituíam um reservatório inesgotável de vitalidade e poder. Graças à sua projecção nas estruturas de pedras funerárias, os mortos tornavam-se senhores da fertilidade e da prosperidade. Na linguagem do mito indonésio, eles tinham conseguido apoderar-se ao mesmo tempo da pedra e da banana...

(1) Têm-se explicado certos menires da Bretanha, erguidos diante das galerias de dólmens, pela crença egípcia segundo a qual as almas dos mortos, metamorfoseadas em pássaros, deixavam os túmulos para irem pousar sobre uma coluna à luz do sol. «Parece que uma crença desse tipo foi difundida em toda a bacia mediterrânica e na Europa ocidental» (Maringer, *L'homme préhistorique et ses dieux*, p. 245). Carl Schuchhardt interpretava no mesmo sentido os obeliscos pintados do sarcófago de Hagia Triada (§ 41), em cima dos quais estão empoleirados alguns pássaros. Ver também a crítica de Kirchner, *op. cit.*, p. 706 (= 98). Nas culturas megalíticas da Ásia sul-oriental, o menir serve de «sede» para as almas (cf. § 36).

(2) Entretanto, até um tratado vigorosamente jeovista como o *Deuteronômio* ainda utiliza a metáfora ontológica da pedra, ao proclamar a realidade absoluta de Deus como fonte única de criatividade: «Esqueces o Rochedo que te pôs no mundo, e já não te recordas do Deus que te gerou!» (32:18).

(3) Ver alguns exemplos e a bibliografia em *Traité d'histoire des Religions*, § 77; acrescentar Kirchner, *op. cit.*, pp. 650 (=42) s.

Ísis e Nefertari – a deusa da vida recebe a rainha.
Antigo Egipto.

Anúbis – deus funerário.
Antigo Egipto.

2. CENTROS CERIMONIAIS E CONSTRUÇÕES MEGALÍTICAS.

Alguns complexos megalíticos, como o de Carnaque ou o de Ashdown, no Berkshire (contendo 800 megálitos num paralelogramo de 250 por 500 metros de lado), constituíam sem dúvida centros cerimoniais importantes. As festas incluíam sacrifícios e, segundo se presume, danças e procissões. Efectivamente, milhares de homens podiam andar em procissão na larga avenida de Carnaque. É provável que a maioria das festas estivesse relacionada com o culto dos mortos. Tal como outros monumentos ingleses análogos (1), o *cromlech* de Stonehenge está situado no meio de um campo de túmulos funerários. Esse famoso centro cerimonial constituía, pelo menos na sua forma primitiva (2), um santuário edificado com o objectivo de assegurar as relações com os antepassados. Do ponto de vista da estrutura, pode-se aproximar Stonehenge dos complexos megalíticos desenvolvidos, noutras culturas, a partir de um sítio sagrado: templos ou cidades. Estamos perante a mesma valorização do espaço sagrado como «Centro do Mundo», lugar privilegiado onde se realiza a comunicação com o céu e o mundo subterrâneo, isto é, com os deuses, as deusas ctónicas e os espíritos dos mortos.

Em certas regiões da França, na Península Ibérica e noutros lugares, descobriram-se vestígios de um culto da Deusa, divindade protectora dos mortos. Entretanto, em nenhum lugar a arquitectura megalítica, o culto dos mortos e a veneração de uma Grande Deusa encontraram uma expressão tão notável como em Malta. As escavações revelaram muito poucas casas; mas até agora descobriram-se 17 templos e estima-se que o seu número seja ainda maior, o que justifica a opinião de certos cientistas de que, na época neolítica, Malta era uma *isola sacra* (3). Os amplos terraços elípticos que se estendiam entre os santuários, ou defronte a eles serviam certamente para as procissões e a coreografia ritual. As paredes dos templos são decoradas com admiráveis espirais em baixo-relevo e escavou-se num certo número de esculturas de pedras, representando mulheres deitadas lateralmente. Mas a descoberta mais sensacional é a enorme estátua de uma mulher — seguramente uma deusa — sentada.

As escavações revelaram um culto elaborado, com sacrifícios de animais oferendas de alimento e libações, ritos de incubação e de adivinhação, que indicam a existência de um corpo sacerdotal importante e bem organizado. O culto dos mortos desempenhava provavelmente o papel central. Na notável necrópole

(1) Por exemplo, Woodhenge, Avebury, Arminghall e Arbor Low; Maringer, p. 256.
(2) Pois Stonehenge não foi construído de uma só vez. Sabe-se hoje em dia que a obra original sofreu várias alterações. Ver Colin Renfrew, *Before Civilization*, pp. 214 s.
(3) Cunther Zuntz, *Persephone*, p. 4, nota 1.

de Hall Saflieni, actualmente denominada Hipogeu e compreendendo várias salas talhadas na rocha, exumaram-se os esqueletos de cerca de 7.000 pessoas. Foi no Hipogeu que se encontraram as estátuas das mulheres deitadas, sugerindo um rito de incubação. Tal como noutros monumentos megalíticos, as salas internas têm as paredes esculpidas e pintadas. Essas amplas peças serviam para certas cerimónias religiosas reservadas aos sacerdotes e aos iniciados, separados que estavam por guarda-ventos modelados (1).

Enquanto o Hipogeu era ao mesmo tempo necrópole e capela, nos templos não se descobriram sepulturas. A estrutura curvilínea dos santuários malteses parece única; os arqueólogos descrevem-na como «tendo a forma de rins», mas, segundo Zuntz, essa estrutura lembra antes a forma de um útero. Como os templos eram cobertos por um tecto, e as salas privadas de janelas e bastante escuras, ingressar num santuário equivalia a penetrar nas «entranhas da Terra», *i.e.*, no útero da Deusa ctónica. Mas os túmulos talhados na rocha também possuem a forma de um útero. Dir-se-ia que o morto é recolocado no seio da Terra para uma nova vida. «Os templos representam o mesmo modelo numa escala mais ampla. Os vivos que ingressam no santuário penetram no corpo da deusa». De facto, conclui Zuntz, esses monumentos constituem a cena «de um culto dos Mistérios no sentido exacto do termo» (2).

Acrescentemos que, sobre as paredes dos dólmens e dos menires da Ibéria e da Europa ocidental, encontram-se também outros sinais e símbolos mágico-religiosos, como, por exemplo, a imagem de um sol brilhante, o signo do machado (específico aos deuses da tempestade), a serpente, símbolo da vida, associada a figuras de antepassados, o cervo etc. É certo que essa figuras foram descobertas em regiões diferentes e pertencem a culturas de idade diversa; mas têm em comum o facto de serem solidários do mesmo complexo megalítico. Isso pode ser explicado quer pela variedade das ideias religiosas partilhadas pelas diferentes populações «megalíticas», quer pelo facto de que o culto dos antepassados, apesar da sua considerável importância, estava associado a outros complexos religiosos.

3. O «ENIGMA DOS MEGÁLITOS».

Há ainda dois lustros, os arqueólogos explicavam as culturas megalíticas pelas influências dos colonizadores vindos do Mediterrâneo oriental, onde, na

(1) J. D. Evans, *Malta*, p. 139; Glyn Daniel e J. Evans, *The Western Mediterranean*, p. 20.
(2) Zuntz, *Persephone*, pp. 8, 25.

verdade, as sepulturas colectivas já são atestadas no III milénio (1). Difundindo-se para o oeste, a construção dos dólmens (*chamber-tombs*) transformou-se em arquitectura ciclópica. Segundo Glyn Daniel, essa transformação teve lugar em Malta, na península ibérica e no Sul da França. O mesmo autor compara a difusão da arquitectura megalítica com a colonização grega e fenícia no Mediterrâneo ou a expansão do Islão na Espanha. «Era uma poderosa religião, de inspiração egeia, que os obrigou a construir os seus túmulos (ou túmulos-templos?) com tão grande labor e a conservar a imagem da sua deusa tutelar e funerária. A figura da deusa, o machado, os chifres e outros símbolos vêm-nos da bacia parisiense, de Gavrinnis, de Anghelu Ruju, em Creta, no mar Egeu e inclusive em Tróia. É fora de dúvida que uma fé robusta, originária do Mediterrâneo oriental, modelou e inspirou os construtores dos sepulcros megalíticos enquanto se espalhavam pela Europa ocidental (2)». Mas a religião não era a principal causa das suas migrações; a religião era apenas «a consolação do seu exílio no extremo Ocidente e no Norte da Europa». Os emigrados procuravam novas regiões para nelas viver e minérios para o seu comércio (3).

No seu último livro, Gordon Childe falava de uma «religião megalítica», difundida pelos prospectores e colonizadores mediterrânicos. Uma vez aceite, a ideia de construir túmulos megalíticos era adaptada pelas diversas sociedades, sem no entanto afectar as suas estruturas específicas. Cada túmulo pertencia provavelmente a um nobre ou a um chefe de família; o trabalho penoso era fornecido pelos seus companheiros. «Um túmulo megalítico deve ser comparado antes a uma igreja do que a um castelo, e os seus ocupantes estão mais próximos dos santos celtas do que dos barões normandos (4)». Os «missionários» da fé megalítica, religião por excelência da Deusa-Mãe, atraíam para suas comunidades grande número de agricultores. Com efeito, os dólmens e os *cromlechs* estão situados nas regiões que mais convinham à agricultura neolítica (5).

Algumas explicações análogas do complexo megalítico foram propostas por outros eminentes historiadores da pré-história (6). Contudo, essas explica-

(1) Os túmulos colectivos minóicos eram ou cavernas naturais ou recintos circulares, geralmente denominados *tholoi*; cf. Glyn Daniel, *The Megalithic Builders of Western Europe* (2ª ed., 1962), p. 129.

(2) Daniel, *op. cit.*, p. 136.

(3) Daniel, *ibid.*, pp. 136-137.

(4) Gordon Childe, *The Prehistory of European Society*, pp. 126 s. O autor faz uma aproximação entre os túmulos megalíticos e as pequenas capelas fundadas pelos santos galeses e irlandeses nas mesmas regiões das ilhas britânicas (*ibid.*, p. 128).

(5) *Ibid.*, p. 129.

(6) Stuart Piggot aponta como região de origem dos monumentos megalíticos o Mediterrâneo oriental, e compara-os às igrejas cristãs ou às mesquitas; cf. *Ancient Europe*, p. 60. Para Grahame Clark, o rito egeu das sepulturas colectivas, associado ao culto da Deusa-Mãe, foi difundido no Ocidente pelos prospectores e exploradores das minas; cf. *World Prehistory*, pp. 138-139.

ções foram invalidadas pela descoberta das datas com o auxílio do carbono radiactivo e da dendrocronologia (1). Foi possível mostrar que as sepulturas megalíticas (*chamber-tombs*) da Bretanha foram construídas antes de 4.000 a.C., e que, na Inglaterra e na Dinamarca, já se edificavam sepulcros de pedra antes de ∿ 3.000 (2). Quanto ao gigantesco complexo de Stonehenge, era tido como contemporâneo da cultura de Wessex, dependente da civilização micénica. Ora, as análises baseadas nos métodos recentes provam que Stonehenge teve o seu fim antes de Micenas; a última reforma (Stonehenge III) data de ∿ 2.100-1.900 (3). Da mesma forma, em Malta, a época representada pelos templos de Tarxien e pela necrópole de Hal Saflien estava encerrada antes de ∿ 2.000; por conseguinte, não se poderiam explicar alguns desses traços característicos por uma influência da idade de bronze minóica (4). Cumpre portanto concluir que o *complexo megalítico europeu antecede a contribuição egeia*. Estamos perante uma série de criações originais autóctones.

No entanto, a perturbação produzida na cronologia a demonstração da originalidade das populações ocidentais não trouxeram progresso à interpretação dos monumentos megalíticos. São abundantes as discussões em torno de Stonehenge, mas apesar de algumas contribuições notáveis (5), a função religiosa e o simbolismo desse monumento são ainda controversos. Além disso, reagindo contra as hipóteses aventurosas (por exemplo, a de *Sir* Grafton Eliott Smith, que fazia derivar todas as construções megalíticas de uma única fonte — o Egipto faraónico), os investigadores já não ousam abordar o problema no seu conjunto. Ora, essa timidez é lamentável, pois o «megalitismo» constitui um tema de estudo exemplar e, provavelmente, único. Na verdade, uma pesquisa comparativa seria capaz de mostrar em que medida a análise das numerosas culturas megalíticas, ainda florescentes no século XIX, pode contribuir para a compreensão das concepções religiosas compartilhadas pelos autores dos monumentos pré-históricos.

(1) Em inglês, a «*tree-ring calibration of radiocarbon*»; ver uma exposição clara e actualizada em Collin Renfrew, *Before Civilization*, pp. 48-83. Como se sabe, as suas «revoluções» — o «Carbono 14» e a dendrocronia — modificaram radicalmente a cronologia da pré-história europeia.

(2) Lembremos que, no Egipto, as primeiras pirâmides de pedra foram erguidas por volta de ∿ 2.700. É verdade que essas pirâmides tinham predecessores de tijolos, mas permanece o facto de que, antes de ∿ 3.000, não se conhece qualquer monumento egípcio de pedra comparável aos megalíticos da Europa ocidental; cf. Renfrew, *op. cit.*, p. 123.

(3) Ver a documentação em Renfrew, *op. cit.*, pp. 214 s.

(4) Renfrew, p. 152. Ver também Daniel e Evans, *The Western Mediterranean*, p. 21 Zuntz pensa entretanto numa influência egípcia ou suméria; cf. *Persephone*, pp. 10 s.

(5) Com efeito, uma vez que a estrutura tectónica de Stonehenge parece implicar igualmente a função de um observatório astronómico, é provável que as principais festas estivessem relacionadas com a mudança das estações, como entre os hopi e os cherokee; cf. Renfrew, pp. 239 s.

4. ETNOGRAFIA E PRÉ-HISTÓRIA.

Lembremos que, além do Mediterrâneo e da Europa ocidental e setentrional, os megálitos de origem pré-histórica e proto-histórica estão espalhados por uma área imensa, Magrebe, Palestina, Abissínia, planalto do Decã, Assã, Ceilão, Tibete e Coreia. Quanto às culturas megalíticas ainda remanescentes no começo do século XX, as mais notáveis são atestadas na Indonésia e na Melanésia. Robert Heine-Geldern, que tinha devotado uma parte de sua vida ao estudo desse problema, pensava que os dois grupos de culturas megalíticas — as da pré-história e as culturas em estádio etnográfico — são historicamente solidários, pois, em sua opinião, o complexo megalítico teria sido difundido a partir de um único centro, muito provavelmente o Mediterrâneo oriental.

Mais adiante voltaremos à hipótese de Heine-Geldern. Por enquanto, convém lembrar as suas conclusões sobre as crenças específicas das sociedades megalíticas ainda existentes. Os megálitos estão relacionados com certas ideias referentes à vida depois da morte. Na sua maioria, são erguidos no decorrer de cerimónias destinadas a defender a alma na sua viagem ao outro mundo; mas eles também asseguram uma pós-existência eterna àqueles que os erigem durante a vida, ou àqueles para quem se constroem os monumentos depois da morte. Além disso, os megálitos constituem a ligação por excelência entre os vivos e os mortos; julga-se que eles perpetuam as virtudes mágicas das pessoas que os construíram ou para as quais foram construídos, assegurando dessa forma a fertilidade dos homens, do gado e das colheitas. Em todas as culturas megalíticas ainda florescentes, o culto dos antepassados desempenha um papel importante (1).

Os monumentos servem de sede às almas dos mortos quando elas retornam para visitar a aldeia, mas são também utilizados pelos vivos. O sítio onde se encontram os megálitos é ao mesmo tempo o local de culto por excelência (coreografia cerimonial, sacrifícios, etc.) e o centro da actividade social. No culto dos mortos de tipo megalítico, as genealogias têm um papel importante. Segundo Heine-Geldern, é provável que se recitassem ritualmente as genealogias dos antepassados, isto é, dos fundadores de aldeias e de determinadas famílias. Convém salientar o seguinte facto: *o homem espera que o seu nome seja lembrado por intermédio da pedra*; por outras palavras, a ligação com os antepassados è assegurada pela recordação dos seus nomes e feitos, recordação esta «fixada» nos megálitos.

Como acabamos de afirmar, Heine-Geldern sustenta a continuidade das civilizações megalíticas, desde o V milénio até às sociedades «primitivas» con-

(1) R. Heine-Geldern, «Prehistoric Research in the Netherlands Indies», p. 149; *id*; «Das Megalithproblem», pp. 167 s.

temporâneas. Contudo, rejeita a hipótese pan-egípcia de G. Eliott Smith e J. W. Perry. Nega, ainda, a existência de uma «religião megalítica», pelo simples motivo de que certas crenças e concepções «megalíticas» são atestadas em relação com um grande número de formas religiosas, tanto elementares como superiores. O cientista austríaco compara o complexo megalítico a alguns movimentos «místicos», o tantrismo, por exemplo, que pode ser indiferentemente hinduísta ou budista. Nega ainda a existência de um «círculo cultural megalítico», constituído, segundo certos autores, por mitos específicos e por instituições sociais ou económicas características; efectivamente, ideias e práticas megalíticas são atestadas entre populações que compartilham uma grande variedade de formas sociais, estruturas económicas e instituições culturais (1).

A análise do complexo megalítico efectuada por Heine-Geldern conserva ainda o seu valor. Mas as suas hipóteses sobre a unidade das culturas megalíticas arqueológicas e contemporâneas são hoje contestadas, ou simplesmente ignoradas, por um grande número de estudiosos. O problema da «continuidade» do complexo megalítico é considerável, e deve continuar em aberto. Pois, como afirmou recentemente certo autor, trata-se do «maior enigma da pré-história». De qualquer modo, e seja qual for a hipótese adoptada — continuidade ou convergência —, não se pode falar de *uma* cultura megalítica. Para a nossa finalidade, importa notar que, nas religiões megalíticas, a sacralidade da pedra é valorizada principalmente na sua relação com a vida de além-túmulo. Há esforços no sentido de «fundar» um modo particular de existência *post mortem*, por intermédio da ontofania específica das pedras. Nas culturas megalíticas da Europa ocidental, o fascínio exercido pelas massas rochosas é evidente; trata-se porém, de um fascínio suscitado pelo desejo de transformar os túmulos colectivos em monumentos espectaculares e indestrutíveis. Graças às construções megalíticas, os mortos gozam de um poder excepcional. Contudo, uma vez que a comunicação com os antepassados é ritualmente assegurada, esse poder pode ser compartilhado pelos vivos. Existem, por certo, outras formas de culto dos antepassados. O que caracteriza as religiões megalíticas é o facto de que as ideias de *perenidade* e de *continuidade entre a vida e a morte* são apreendidas através da exaltação *dos antepassados identificados, ou associados, às pedras*. Acrescentemos, todavia, que essas ideias religiosas não foram plenamente realizadas e perfeitamente expressas a não ser apenas em algumas criações privilegiadas.

5. AS PRIMEIRAS CIDADES DA ÍNDIA.

As pesquisas recentes sobre a pré-história da civilização indiana abriram perspectivas imprevisíveis há algumas décadas. Levantaram também problemas

(1) «Das Megalithproblem», pp. 164 s.

que ainda não obtiveram soluções satisfatórias. A escavação de duas cidades-fortalezas — Harapa e Mohenjo-daro — revelaram uma civilização urbana razoavelmente adiantada, ao mesmo tempo mercantil e «teocrática». A cronologia ainda é objecto de controvérsia, mas parece certo que a civilização do Indo estava perfeitamente desenvolvida por volta de ∿ 2.500. O que surpreendeu os autores das primeiras escavações é a uniformidade e a estagnação dessa civilização. Nenhuma mudança, nenhuma inovação pôde ser observada no milénio histórico da civilização harapiana. As duas cidades-fortalezas eram provavelmente as capitais do «Império». A uniformidade e a continuidade cultural só podem ser explicadas pela hipótese de um regime baseado numa espécie de autoridade religiosa (1).

Sabe-se hoje que essa cultura se estendia muito além do vale do Indo, e que apresentava a mesma uniformidade por toda a parte. A tecnologia harápica era considerada por Gordon Childe igual à do Egipto e da Mesopotâmia. No entanto, a maior parte dos produtos carecem de imaginação, «sugerindo que os habitantes de Harapa não se concentravam nas coisas deste mundo» (2).

Quanto à origem dessa primeira civilização urbana desenvolvida na Índia, concorda-se em procurá-la no Beluquistão. Segundo Fairservis, os antepassados dos harápicos descendiam dos agricultores pré-arianos do Irão. Certas fases da cultura pré-harápica começam a ser melhor conhecidas graças às escavações efectuadas no Beluquistão meridional. É de notar que as primeiras aglomerações importantes foram construídas junto de estruturas que possuíam uma função cerimonial. No importante complexo arqueológico escavado na região do rio Porali e conhecido pelo nome de «Edith Shabr Complex», descobriu-se um outeiro com 7 a 12 m de altura, e inúmeras construções cercadas de muros. No cume, a estrutura era erigida em forma de *ziqqurat*; várias escadas conduziam ao terraço. As construções de pedra parece terem sido pouco e esporadicamente habitadas, o que indica a função cerimonial de todo o edifício. A segunda fase (a fase B) do mesmo complexo caracteriza-se pela presença de grandes círculos de pedra, com mais de 100 construções de 6 a 8 cm de largura, e por «avenidas» de rochas brancas. Essas estruturas também parece terem servido unicamente propósitos religiosos (3).

Fairservis aproxima esses sítios sagrados, e em geral as estruturas exumadas no vale de Queta (representando as fases pré-harápicas do Sind e do Beluquistão), de Mohenjo-daro e de Harapa, cidades que ele julga terem sido edificadas originariamente para as cerimónias de culto. Essa hipótese á ainda controversa, embora não se duvide da função religiosa da «fortaleza», terraço

(1) Cf. M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 248 s.

(2) B. e R. Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, p. 136.

(3) W. A. Fairservis, *The Roots of Ancient India*, pp. 195 s., 362 s. Sobre as relações entre essa fase da cultura pré-harápica e os megálitos da Índia meridional, ver *ibid.*, pp. 375 s.

que comporta estruturas características, idênticas nas duas cidades. A controvérsia não apresenta interesse para o que nos propomos. Pois, de um lado, a «origem» cultual das aglomerações pré-harápicas (portanto, das primeiras «cidades»!) está assegurada, e, por outro lado, os cientistas são hoje unânimes em ver, nos mais antigos centros urbanos, complexos cerimoniais. Paul Wheatley demonstrou brilhantemente a intenção e a função religiosas das primeiras cidades na China, na Mesopotâmia, no Egipto, na América central etc. (1). As mais antigas cidades foram construídas em torno de santuários, isto é, nas vizinhanças de um espaço sagrado, de um «Centro do Mundo», onde se tinha como possível a comunicação entre a Terra, o Céu e as regiões subterrâneas (2). Se se podia mostrar que as duas cidades-capitais do Indo se distinguem nitidamente dos seus protótipos pré-harápicos (e das outras cidades antigas), Harapa e Mohenjo-daro teriam de ser consideradas os primeiros exemplos de secularização de uma estrutura urbana, fenómeno moderno por excelência.

O que importa destacar neste instante é a diversidade morfológica do espaço sagrado e do centro de culto. Nas culturas megalíticas do Mediterrâneo e da Europa ocidental, o centro cerimonial, solidário do culto dos mortos, era consagrado por menires e dólmens, raramente por santuários; no que toca às aglomerações, não ultrapassaram as proporções de aldeias (3). Como vimos, as verdadeiras «cidades» megalíticas eram edificadas para os mortos: eram necrópoles.

6. CONCEPÇÕES RELIGIOSAS PROTO-HISTÓRICAS E SEUS PARALELOS NO HINDUÍSMO

A religião harápica, isto é, a da primeira civilização urbana da Índia, é igualmente importante por outra razão, e sobretudo pelas suas relações com o hinduísmo. Apesar do cepticismo de certos autores, a vida religiosa de Mohenjo-daro e de Harapa é-nos acessível, pelo menos nos seus contornos mais amplos. Assim, por exemplo, o grande número de estatuetas e de desenhos inscritos nos sinetes indica os cultos de uma Deusa-Mãe. Além disso, como *Sir* John Marshall já o reconhecera, uma figura itifálica sentada numa postura «ioga» e rodeada de animais ferozes, representa um Grande Deus, provavelmente um protótipo de Xiva ou Çiva (4). Fairservis chamou a atenção para o grande número de

(1) Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*, esp. pp. 20 s., 107 s., 225 s.

(2) Eliade, *Le mythe de l'eternel retour*, cap. I; *id.*, «Centre du Monde, Temple, Maison».

(3) As primeiras cidades erguidas nessas regiões eram, também elas «cidades sagradas», isto é, «Centros do Mundo»; cf. Werner Muller, *Die heilige Stadt, passim*.

(4) *Sir* John Marshall, *Mohenjo-Daro*, vol. I, p. 52; cf. Eliade, *Le Yoga*, pp. 349-50. Aliás, pedras em forma de *lingam* foram encontradas nas cidades; cf. Allchin, *op. cit.*, p. 312.

cenas de adoração ou de sacrifício pintadas sobre os sinetes. A mais famosa mostra uma figura sentada (ou dançando?) sobre um terraço, entre dois suplicantes ajoelhados, cada um deles acompanhado por uma naja. Outros sinetes dão destaque a uma personagem paralisando, como Gilgamesh, dois tigres; ou um deus de chifres, com as pernas e a cauda de um touro, lembrando o mesopotâmico Enkidu; finalmente, diferentes espíritos de árvores, aos quais se dedicam sacrifícios, procissões de pessoas transportando «estandartes» etc. (1). Nas cenas pintadas sobre certas urnas exumadas em Harapa, Vats acreditou poder identificar as almas dos mortos preparando-se para atravessar o rio (2).

Desde *Sir* John Marshall, os cientistas têm sublinhado o carácter «hinduísta» da religião harápica. Além dos exemplos já citados — a Grande Deusa, um proto-Xiva em postura «ioga», o valor ritual das árvores, das serpentes, do *lingam* — podem-se mencionar o «Grande Bath» de Mohenjo-daro, que lembra as «piscinas» dos templos hindus de nossos dias, a árvore *pipal*, o uso do turbante (desconhecido nos textos védicos, atestado somente após a época dos Bramanes), os adornos nasais, o pente de marfim etc. (3). O processo histórico que assegurou a transmissão de uma parte da herança harápica e sua absorção pelo hinduísmo, é insuficientemente conhecido. Os investigadores ainda discutem as causas da decadência e da ruína final das duas cidades-capitais. Foram invocadas as inundações catastróficas do Indo, as consequências da dessecação, os movimentos sísmicos (4), e finalmente o assalto dos invasores arianos. Provavelmente as causas do declínio foram múltiplas. De toda a maneira, por volta de $\sim$ 1.750, a civilização do Indo estava agonizante e os indo-arianos somente lhe desferiram o golpe de misericórdia (cf. vol. 2, § 64). Mas convém esclarecer, por um lado, que a invasão das tribos arianas ocorreu progressivamente, durante vários séculos, e, por outro lado, que no Sul, na região outrora conhecida como Saurashtra, uma cultura derivada do complexo nuclear harápico continuou a desenvolver-se depois da investida ariana (5).

Há 20 anos, escreviamos a propósito da destruição da cultura do Indo: «A ruína de uma civilização urbana não equivale à pura e simples extinção da cultura, mas simplesmente à sua regressão a formas rurais, larvares, 'populares'. (Trata-se aí de um fenómeno amplamente verificado na Europa durante e após as grandes invasões bárbaras). Mas, bem cedo, a arianização do Pendjab deu início ao movimento da grande síntese que um dia se transformaria no hinduís-

(1) Fairservis, *op. cit.*, pp. 274 s.

(2) Allchin, p. 314 e fig 75.

(3) Cf. Eliade, *Le yoga*, pp. 350-51; Piggott, *Prehistoric India*, pp. 268 s.; Allchin, *op. cit.*, pp. 310 s.; *Sir* Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization*, p. 135.

(4) Ver a discussão dessas hipóteses em Wheeler, *op. cit.*, pp. 127 s., Allchin, *op. cit.*, pp. 143 s., Fairservis, pp. 302 s.

(5) Wheeler, *op. cit.*, pp. 133 s.; Allchin, pp. 179 s.; Fairservis, pp. 293-295.

mo. O considerável número de elementos harápicos atestados no hinduísmo só pode ser explicado por um contacto, iniciado muito cedo, entre os conquistadores indo-europeus e os representantes da cultura do Indo. Esses representantes não eram necessariamente os autores da cultura do Indo ou seus descendentes directos: podiam ser os tributários, por irradiação, de certas formas culturais harápicas, que eles haviam conservado nas regiões periféricas, poupadas pelas primeiras ondas da arianização. Isso explicaria o seguinte facto, aparentemente estranho: o culto da Grande Deusa e de Xiva, o falismo e a dendrolatria, o ascetismo e a ioga etc., aparecem pela primeira vez na Índia como a expressão religiosa de uma elevada civilização urbana, a do Indo — enquanto a maior parte desses elementos religiosos são, na Índia medieval e moderna, característicos da devoção 'popular'. É certo que houve, desde a época harápica, uma síntese entre a espiritualidade dos aborígines e a dos 'senhores', os autores da civilização urbana. Mas deve-se presumir que não só essa síntese foi conservada, mas também a contribuição específica e quase exclusiva dos 'senhores': não se poderia explicar de outra maneira a importância considerável assumida pelos brâmanes depois da época védica. Muito provavelmente, todas essas concepções religiosas harápicas — que contrastam fortemente com a dos indo-europeus — foram conservadas, com as inevitáveis regressões, sobretudo nas camadas 'populares', à margem da sociedade e da civilização dos novos senhores ariófones: foi daí que elas surgiram, em ondas sucessivas, durante as sínteses posteriores que resultaram na formação do hinduísmo (1)».

Desde 1954, outras provas de continuidade foram fornecidas (2). Além do mais, processos similares são atestados noutros lugares, e especialmente em Creta, no Egeu e na Grécia continental. Com efeito, a cultura e a religião helénicas são o resultado da simbiose entre o substracto mediterrânico e os conquistadores indo-europeus descidos do Norte. Tal como na Índia, as ideias e as crenças religiosas dos autóctones são-nos acessíveis sobretudo através dos testemunhos *arqueológicos*, ao passo que os mais antigos *textos*, em primeiro lugar Homero e Hesíodo, reflectem em parte as tradições dos invasores ariófanos. É preciso, porém, observar que Homero e Hesíodo representam já as primeiras fases da síntese helénica.

(1) *Le Yoga*, pp. 352-53.

(2) Encontrá-las-emos nas obras de Wheeler, Allchin e Fairservis. Ver também Mario Cappieri «Ist die Indus Kultur und ihre Bevolkerung wirklich verschwunden?»; W. Koppers, «Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur»; J. Haekel, «'Adonisgartchen' im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujerat (Zentral-Indien). Vergleich und Problematik».

7. CRETA: GRUTAS SAGRADAS, LABIRINTOS, DEUSAS

Em Creta, a cultura neolítica, atestada desde o V milénio, chegou ao fim quando, por volta da metade do III milénio, a ilha foi colonizada por imigrantes oriundos do Sul e do Leste. Os recém-chegados dominavam as técnicas metalúrgicas do cobre e do bronze. *Sir* Arthur Evans deu a essa cultura o nome de «minóica», derivado do lendário rei Minos, e dividiu-a em três períodos (1): Minóico antigo (por volta do fim do terceiro milénio); Minóico médio (da ereção dos palácios de Cnossos e de Mallia, ∿ 2.000, até ∿ 1.500); Minóico recente (∿ 1.580-1.150). Durante o Minóico médio, os cretenses utilizavam uma escrita hieroglífica, a que se seguiu, em cerca de ∿ 1.700, uma escrita linear (o Linear A); ambas não foram ainda decifradas. É durante esse período (entre ∿ 2.009 e ∿ 1.900) que os primeiros gregos, os mínios, penetram na Grécia continental. Eles representam a vanguarda das tropas indo-europeias que, em ondas sucessivas, virão instalar-se na Hélade, nas ilhas e no litoral da Ásia Menor. A primeira fase do Minóico recente (∿ 1.580-1.450) constitui o apogeu da civilização minóica. É a época em que, no Peloponeso, os invasores ariófones fundam Micenas e mantêm relações com Creta. Pouco tempo depois (∿ 1.450-1.400), os micénios (ou aqueus) implantam-se em Cnossos e introduzem a escrita conhecida como Linear B. A última fase do Minóico tardio, denominada Período micénico (∿ 1.400-1.150), termina com a invasão dos dórios (por volta de ∿ 1.150) e a destruição definitiva da civilização cretense.

Até à decifração do Linear B por Ventris, em 1952, os únicos documentos acerca da cultura e da religião minóicas provinham das escavações arqueológicas. Eles continuam a ser os mais importantes. Os primeiros testemunhos de actos com intenção religiosa foram descobertos nas grutas. Em Creta, como aliás em todo o Mediterrâneo, as cavernas serviram por muito tempo de habitação, mas também, sobretudo a partir do Neolítico, de cemitérios (costume que se prolongou até os tempos modernos). Entretanto, um número bastante grande de grutas foi consagrado às diversas divindades autóctones. Certos ritos, mitos e lendas, associados a esses antros prestigiosos, foram mais tarde integrados nas tradições religiosas dos gregos. Assim, uma das mais célebres, a gruta de Amnisos, próxima de Cnossos, era consagrada a Ilitiia, deusa pré-helénica dos partos: Outra, sobre o monte Dicteu (2), era celebrada por ter protegido Zeus na infância: foi nela que veio ao mundo o futuro Senhor do Olimpo, e os vagi-

(1) Sobre esses períodos, ver R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, pp. 137-198, 267-316; R. F. Willets. *Cretan Cults and Festivals*, pp. 8-37.

(2) Sobre as grutas sagradas, ver M. P. Nilsson, *The Minoan Mycenaean Religion*, pp. 53 s.; Charles Picard, *Les religions préhelleniques*, pp. 58 s., 130-131; Willetts, *op. cit.*, pp. 141 s.

dos do recém-nascido eram abafados pelo barulho produzido pelos Curetes, ao entrechocarem os seus escudos. A dança armada dos Curetes constituía provavelmente uma cerimónia de iniciação, celebrada por confrarias de jovens (cf. vol. 2, § 83). De facto, certas cavernas serviam para as confrarias efectuarem os seus ritos secretos, como, por exemplo, a gruta do monte Ida, onde se reuniam os Dáctilos, personificação mitológica de uma confraria de mestres metalúrgicos.

Como se sabe, as cavernas desempenharam um papel religioso desde o Paleolítico. O labirinto retoma e amplia esse papel: penetrar numa caverna ou num labirinto equivalia a uma descida aos infernos, ou, em outras palavras, a uma morte ritual de tipo iniciatório. A mitologia do famoso labirinto de Minos é obscura e fragmentária; mas os episódios mais dramáticos dizem respeito a uma iniciação. O sentido original dessa encenação mítico-ritual estava provavelmente esquecido bem antes dos primeiros testemunhos escritos. A saga de Teseu, particularmente o seu ingresso no labirinto e o combate vitorioso contra o Minotauro, será examinada mais adiante (vol. 2, § 94). Convém, no entanto, lembrar desde já a função ritual do labirinto como prova de iniciação.

As escavações de Cnossos não revelaram o menor traço da fabulosa obra de Dédalo. Todavia o labirinto figura nas moedas cretenses da época clássica, e os labirintos são assinalados em relação com outras cidades. Quanto à etimologia, tinha-se explicado o vocábulo como significando «casa do machado de dois gumes» (*lábrus*); em outros termos, designando o palácio real de Cnossos. Mas o vocábulo aqueu para machado era *pélekus* (cf. o mesopotâmico *pilakku*). É mais provável que o termo derive de um vocábulo da Ásia Menor — *labra/laura*, «pedra», «gruta». O labirinto designava portanto uma pedreira subterrânea, talhada pela mão do homem. Na verdade, ainda nos nossos dias, chama-se «labirinto» a caverna de Ampelusa perto de Gortina (1). Destaquemos, por enquanto, o arcaísmo do papel ritual das grutas. Ainda voltaremos à persistência desse papel, pois ele ilustra admiravelmente a continuidade de certas ideias religiosas e encenações iniciatórias, desde a pré-história e até aos tempos modernos (§ 42).

As estatuetas femininas multiplicam-se durante o Neolítico: elas são caracterizadas por uma saia em forma de sino que deixa os seios descobertos e pelos braços levantados num gesto de adoração. Quer representem ex-votos ou «ídolos», essas estatuetas indicam a preeminência religiosa da mulher e, principalmente, a primazia da Deusa. Os documentos posteriores confirmam e precisam essa primazia. A julgar pelas representações de procissões, festas palacianas e cenas de sacrifícios, o pessoal feminino desempenhava um papel considerável (2). As deusas são representadas cobertas por um véu ou parcialmente

(1) P. Faure, «Spéléologie crétoise et humanisme», p. 47.
(2) Picard, *op. cit.*, pp. 71, 159 s.

nuas, mãos contra os seios ou braços erguidos em sinal de bênção (1). Outras imagens representam-nas como «Senhora das Feras» (*pótnia therôn*). Um sinete de Cnossos mostra a Dama das Montanhas inclinando seu ceptro em direcção a um adorador do sexo masculino que tapa os olhos (2). Sobre as pedras entalhadas vê-se a deusa precedida por um leão, ou segurando uma corça ou um carneiro, ou de pé entre dois animais etc. Como veremos, a «Senhora das Feras» sobrevive na mitologia e na religião gregas (cf. vol. 2, § 92).

Celebrava-se o culto tanto nos cumes das montanhas como nas capelas dos palácios ou no recinto das casas dos habitantes. E por toda a parte as deusas acham-se no centro da actividade religiosa. No começo do Minóico médio (∼ 2.100-1.900) são atestados os primeiros santuários em elevações; a princípio modestos cercados, mais tarde pequenos edifícios. Nos santuários de Petsofa, assim como sobre o monte Juktas, em espessa camada de cinzas, exumaram-se inúmeras estatuetas de terracota, representando homens e animais. Nilsson cuida que uma deusa da Natureza era aí adorada, e as estatuetas votivas eram atiradas às fogueiras, acesas periodicamente (3). Mais complexos — e ainda enigmáticos — são os cultos denominados agrários ou da vegetação. De origem rural, eles foram integrados, ao menos de maneira simbólica, no ofício palaciano. Eram, porém, celebrados principalmente em recintos sagrados. A julgar pelos entalhes, pinturas e relevos dos vasos, esses cultos comportavam sobretudo danças, procissões de objectos sagrados e cerimónias de purificação.

As árvores desempenhavam um papel central. Os documentos iconográficos mostram diversas personagens tocando em folhas ou adorando a deusa da vegetação, ou ainda na execução de danças rituais. Certas cenas enfatizam o carácter extravagante, ou até extático, do rito: uma mulher nua agarra-se com paixão ao tronco de uma árvore, um oficiante arranca a árvore desviando a cabeça, enquanto a sua companheira parece gemer em cima de um túmulo (4). É com razão que se tem visto (5) em semelhantes cenas não só o drama anual da vegetação, mas também a experiência religiosa provocada pela descoberta da solidariedade mística entre o homem e a planta (cf. §§ 12, 14).

(1) Evans, *Palace of Minos*, II, pp. 277 s.; Picard, *op. cit.*, pp. 74 s.: Nilsson, *op. cit.*, pp. 296 s. As deusas são às vezes substituídas por colunas de sustentação; cf. Picard, p. 77; Nilsson, pp. 250 s.

(2) Picard, p. 63. Mas Nilsson considera essa empresa como sendo relativamente tardia, e Hutchinson julga-a micénica (cf. *Prehistoric Crete*, p. 206).

(3) Nilsson, *Min. Myc. Religion*, p. 75.

(4) Evans, *Palace of Minos*, II, pp. 838 s.; Nilsson, *op. cit.*, pp. 268 s.; Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, pp. 38-39.

(5) Picard, *op. cit.*, p. 152.

8. TRAÇOS CARACTERÍSTICOS DA RELIGIÃO MINÓICA.

Segundo Picard, «ainda não temos a menor prova da existência de um deus adulto de sexo masculino» (1). A deusa é às vezes escoltada por um acólito armado, mas o seu papel é obscuro. Entretanto, certos deuses da vegetação eram certamente conhecidos, pois os mitos gregos aludem a hierogamias acontecidas em Creta, hierogamias estas características das religiões agrárias. Persson tentou reconstituir, com base nas representações iconográficas, a encenação ritual da morte e da ressureição periódicas da vegetação. O cientista sueco pensou poder situar as diferentes cenas de culto nas estações do ciclo agrário: Primavera (epifania do deus da vegetação etc.), Inverno (lamentações rituais; cenas representando a partida das divindades etc.) (2). Algumas interpretações são bastante sedutoras, mas a reconstituição da encenação integral é controversa.

O que parece certo é que a maioria dos documentos iconográficos tinha um sentido religioso e que o culto estava centralizado nos «mistérios» da vida, da morte e do renascimento; comportava, por conseguinte, ritos de iniciação, lamentações fúnebres, cerimónias orgiásticas e extáticas. Como, com razão, frisa Francis Vian: «Seria um erro concluir, pela exiguidade dos locais, que a religião ocupava um lugar pouco importante nas moradias dos príncipes. De facto é o palácio na sua totalidade que é sagrado, pois ele é a residência da padroeira divina e do rei-sacerdote que serve de intermediário entre ela e os homens. As áreas de danças cercadas de degraus, os pátios internos onde se erguem os altares, os próprios depósitos, são instalações religiosas. O trono era um objecto de veneração, como o demonstram os grifos simbólicos que o ladeiam em Cnossos e em Pilos; talvez ele fosse mesmo reservado à epifania ritual da deusa do palácio e não ao soberano» (3).

Convém destacar a função do Palácio como centro cerimonial. As touradas sagradas, nas quais o touro não era sacrificado, eram celebradas nas áreas por degraus, denominadas «teatrais», dos Palácios. As pinturas de Cnossos mostram-nos acrobatas de ambos os sexos fazendo piruetas em cima de um touro. Apesar do cepticismo de Nilsson, o sentido religioso da «acrobacia» é indiscutível: saltar por cima do touro na corrida constitui uma «prova iniciática» por excelência (4). Muito provavelmente, a lenda dos companheiros de Teseu, sete

(1) *Op. cit.*, p. 80. As estatuetas masculinas representam os adoradores; *ibid.*, p. 154.

(2) *Persson, op. cit.*, pp. 25-104.

(3) F. Vian, em *Histoire des Religions* I, p. 475. Já Evans chamava ao rei de Cnossos rei-sacerdote, termo aceite por Nilsson (*op. cit.*, pp. 486 s.) e Picard (*op. cit.*, pp. 70 s.). Ver também Willetts, *Cretan Cults*, pp. 84 s.

(4) Evans, *op. cit.*, III, p. 220, fig. 154; Picard, pp. 144, 199; Persson, pp. 93 s., J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, pp. 73 s.

rapazes e sete moças, «oferecidos» ao Minotauro, reflecte a lembrança de uma prova iniciática desse género. Infelizmente, ignoramos a mitologia do touro divino e o seu papel no culto. É provavel que o objecto cultual, especificamente cretense, denominado «chifres de consagração», represente a estilização de um frontal de touro. A sua omnipresença confirma a importância da sua função religiosa: os chifres serviam para consagrar os objectos colocados no interior.

O significado religioso e o simbolismo de determinado número de objectos cultuais são ainda controvertidos. O machado de dois gumes ou bipene era certamente utilizado nos sacrifícios. Encontrámo-lo numa área bastante ampla fora da ilha de Creta. Na Ásia Menor, enquanto símbolo do relâmpago, ele é o emblema do deus da tempestade. Contudo, já no Paleolítico, encontrámo-lo igualmente no Iraque, em Tell Arpachiyah, ao lado de uma deusa despida. Também em Creta vemos a bipene empunhada por sacerdotisas ou deuses — ou colocada sobre as suas cabeças. No que se refere ao seu gume duplo, Evans explicava-o como um emblema que simboliza a união dos princípios complementares, masculino e feminino.

As colunas e os pilares compartilhavam ao que parece o simbolismo cosmológico do *axis mundi*, atestado já desde a pré-história (cf. § 12). As pequenas colunas encimadas por pássaros são susceptíveis de diversas interpretações, uma vez que o pássaro pode representar tanto a alma como a epifania de uma deusa. Em todo o caso, as colunas e os pilares substituem a deusa. «pois é assim que ás vezes os vemos, antes de tudo *como a própria deusa*, ladeados de leões ou de grifos *ligados* heraldicamente» (1).

O culto dos mortos desempenhava um papel considerável. Os corpos eram introduzidos pelo alto nas profundas salas dos ossários. Tal como na Ásia Menor e no Mediterrâneo, os mortos eram objecto de libações subterrâneas. Os vivos podiam descer em determinadas câmaras, guarnecidas de banquetas para o culto. É provável que o ofício funerário se desenrolasse sob os auspícios da Deusa (cf. § 35). Com efeito, o túmulo de um rei-sacerdote de Cnossos, entalhado na rocha, compreendia uma cripta de pilares, cujo tecto, tingido de azul, representava a abóbada celeste; em cima, tinha-se erigido uma capela semelhante aos santuários palatinos da Deusa-Mãe (2).

O documento mais precioso, e também o mais enigmático, sobre a religião cretense é constituído pelos dois painéis decorados de um sarcófago exumado em Haghia Triada. Esse documento reflecte sem dúvida as ideias religiosas da sua época (séculos XIII-XII), quando os micénios já se haviam

(1) Picard, p. 77.

(2) Evans, *Palace of Minos*, IV, 2, pp. 962 s. Picard recorda a tradição transmitida por Diodoro (4, 76-80; 16, 9), segundo a qual Minos foi sepultado num túmulo-cripta sobre o qual foi sobreposto um templo consagrado a Afrodite, herdeira da Deusa egéia (*op. cit.*, p. 173).

estabelecido em Creta. Contudo, na medida em que as cenas pintadas sobre os painéis são susceptíveis de uma interpretação coerente, elas evocam crenças e costumes minóicos e orientais. Num dos painéis está representado o sacrifício de um touro, em cujo sentido se adiantam em procissão três sacerdotisas. Do outro lado da vítima degolada está pintado um sacrifício cruento, diante de uma árvore sagrada. Sobre o segundo painel vê-se a fase final da libação funerária: uma sacerdotisa derrama o líquido vermelho de uma cratera numa grande urna. A última cena é a mais misteriosa: diante do seu túmulo, o morto, com uma longa túnica, assiste à oferenda funerária: três sacrificadores de sexo masculino trazem-lhe uma pequena barca e dois bezerros novos (1).

Muitos cientistas, julgando pela aparência do morto (segundo Picard, «dir-se-ia uma múmia»), pensam que ele está deificado. A hipótese é plausível. Nesse caso, tratar-se-ia de um privilegiado, como o rei-sacerdote de Cnossos ou como certos heróis gregos (Héracles, Aquiles, Menelau). Todavia, parece mais provável que as cenas evoquem não a *divinização* do morto, mas o término da sua *iniciação*, cerimónia do tipo religião «de mistérios», susceptível de assegurar-lhe uma feliz pós-existência. Com efeito, Diodoro (século I a.C.) já havia observado a analogia entre a religião cretense e as religiões «de mistérios». Ora, esse tipo de religião sofrerá a opressão, mais tarde, na Grécia chamada «dórica» e só sobreviverá em certas sociedades fechadas, as *tiases* (*thíasoi* — vocábulo talvez pré-helénico) (2).

A tradição narrada por Diodoro é do mais alto interesse: ela indica os limites do processo de assimilação das ideias religiosas orientais e mediterrâneas pelos conquistadores ariófonos.

9. CONTINUIDADE DAS ESTRUTURAS RELIGIOSAS PRÉ-HELÉNICAS.

A decifração do Linear B demonstrou que, por volta de $\sim$ 1.400, o grego era falado e escrito em Cnossos. Daí se conclui que os invasores micénicos desempenharam um papel decisivo, não só na destruição da civilização minóica, mas também no seu período final; isto é, na sua derradeira fase, a civilização cretense englobava também a Grécia continental. Se levarmos em conta o facto de que, antes da invasão dos micénios, as influências do Egipto e da Ásia Menor (3) tinham resultado numa síntese asiático-mediterrânica, poderemos

(1) Ver as reproduções em Paribeni, «Il sarcófago dipinto...», pranchas I-III, e J. Harrison, *Themis*, figs 31-38. Cf. Nilsson, *op. cit.*, pp. 426 s.; Picard, pp. 168 s. A viagem marítima de além-túmulo deixou vestígios na concepção grega das «Ilhas dos Bem-Aventurados»; cf. Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, pp. 167 s.; Píndaro, *Olímpicas*, II, pp. 67 s.

(2) Picard, *op. cit.*, p. 142. Ver também vol. 2, § 99.

(3) Precisemos que as influências também se tinham exercido em sentido contrário.

Figura de Cnossos – Expressão ritual.
Creta, segundo milénio a.C.

Astarte ou Ishtar – deusas de origem lunar, do amor e da guerra.
Fenícia, séc. XIII a.C.

medir a antiguidade e a complexidade do fenómeno cultural grego. O helenismo mergulha as suas raízes no Egipto e na Ásia; mas é a contribuição dos conquistadores que produzirá o «milagre grego».

As tabuinhas exumadas em Cnossos, Pilos e Micenas mencionam os deuses homéricos com os seus nomes clássicos: Zeus, Hera, Atena, Posídon e Dioniso Infelizmente, as informações mitológicas e cultuais são bastante modestas: faz-se menção a Zeus *Diktaîos*, e a Dédalo, aos «escravos do deus», ao «escravo de Atena», aos nomes das sacerdotisas, etc. Muito mais significativo é o renome de Creta na mitologia e na religião da Grécia clássica. Foi em Creta que Zeus nasceu e morreu; Dioniso, Apolo e Héracles passaram as suas «Infâncias» nessa ilha; foi lá que Deméter amou Iásion e que Minos recebeu as leis e, em companhia de Radamanto, se tornou juiz nos Infernos. E era ainda de Creta que, em plena época clássica, se enviavam os purificadores autorizados (1). A ilha foi dotada dos prestígios fabulosos da época do *primordium*; para a Grécia clássica, a Creta minóica participava dos prodígios das «origens» e da «autoctonia».

Não se pode duvidar de que as tradições religiosas dos gregos foram modificadas pela simbiose com os autóctones, tanto em Creta como noutros lugares do mundo egeu. Nilson tinha observado que, dos quatro centros religiosos da Grécia clássica — Delfos, Delos, Elêusis e Olímpia —, os três primeiros foram herdados dos micénios. A persistência de certas estruturas religiosas minóicas foi oportunamente esclarecida. Pôde-se mostrar o prolongamento da capela minóico-micénica no santuário grego, e a continuidade entre o culto cretense do lar e o dos palácios micénicos. A imagem da *psikhê*-borboleta era familiar aos minóicos. As origens do culto de Deméter são atestadas em Creta, e o mais antigo santuário de Elêusis data dos tempos micénicos. «Certas disposições, arquitectónicas ou de outra espécie, dos templos de mistérios clássicos, parecem derivar, mais ou menos, das instalações constatadas na Creta pré-helénica» (2).

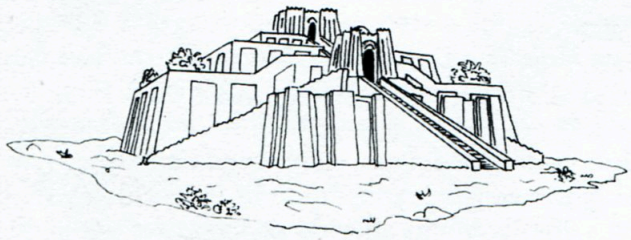
À semelhança do que ocorreu na Índia pré-ariana, foram sobretudo os cultos das Deusas e os ritos e crenças relacionados com a fertilidade, a morte e a sobrevivência da alma que persistiram. Em certos casos, a continuidade verifica-se da pré-história até aos tempos modernos. Para citar apenas um exemplo, a gruta de Skoteino, «uma das mais grandiosas e pitorescas de toda a ilha de Creta», com 60 m de profundidade, compreende quatro pavimentos; na extremidade do segundo pavimento encontram-se dois «ídolos de culto, erguidos para cima e para a frente de um altar de pedra»: uma mulher e «um busto imberbe de sorriso sardónico». Diante dessas estátuas, «os fragmentos de vasos atingem vários metros de altura; outros, juncam o solo do terceiro pavimento subterrâneo... Cronologicamente, eles seguem sem descontinuidade do início

(1) Picard, *op. cit.*, p. 73.
(2) *Ibid.*, p. 142.

do II milénio a.C. até ao fim do período romano» (1). A santidade da gruta manteve-se até aos nossos dias. Bem perto, eleva-se uma pequena capela branca dedicada a São Parascévio. E, na entrada da gruta, no dia 26 de Julho de cada ano, reúne-se «toda a população do vale do Aposelemi e da região de Quersoneso: dança-se sobre duas superfícies sob a abóbada, bebe-se a valer, cantam-se canções de amor de uma forma tão ritual como se acompanhou a missa na capela vizinha» (2).

A continuidade verifica-se também a propósito de outras expressões específicas da religiosidade cretense arcaica. *Sir* Arthur Evans insistira na solidariedade entre o culto da árvore e a veneração das pedras sagradas. Encontra-se uma solidariedade similar no culto de Atena *Parthénos* em Atenas: um pilar associado à árvore sagrada (a oliveira) e à coruja, a ave emblemática da deusa. Evans mostrou além disso a sobrevivência do culto do pilar até á época moderna; por exemplo, o pilar sagrado de Tekekioi, perto de Skoplje, réplica da coluna minóica, venerado tanto pelos cristãos como pelos muçulmanos. A crença de que as fontes sagradas estão associadas a deusas é encontrada na Grécia clássica, onde as fontes eram adoradas como Nereidas, e persiste ainda hoje: as fadas denominam-se ainda as *Nêrêides*.

Seria inútil multiplicar os exemplos. Lembremos que um processo análogo de continuidade das estruturas religiosas arcaicas caracteriza todas as culturas «populares», desde a Europa ocidental e o Mediterrâneo até à planície gangética e à China (cf. § 14). Para o que nos propomos, importa sublinhar o facto de que esse complexo religioso (Deusas da fertilidade e da morte, ritos e crenças referentes à iniciação e à sobrevivência da alma — não foi integrado na Religião homérica. Apesar da simbiose com as inumeráveis tradições pré-helénicas, os conquistadores ariófonos conseguiram impor o seu panteão e manter o seu «estilo religioso» específico (ver capítulo X – XI).



Zigurate – desenho de reconstituição.
Mesopotâmia, cerca de 2100 a.C.

(1) P. Faure, «Spéléologie crétoise et humanisme», p. 40.
(2) *Ibid.*, p. 40. Numerosas cavernas são dedicadas aos santos e mais de cem capelas estão instaladas nas grutas; *ibid.*, p. 45.

CAPÍTULO VI

As Religiões dos Hititas e dos Cananeus

1. SIMBIOSE ANATÓLICA E SINCRETISMO HITITA.

Já se observou a surpreendente continuidade religiosa na Anatólia, desde o VII milénio até à implantação do cristianismo. «Não há, com efeito, verdadeira solução de continuidade entre as informes estatuetas de uma divindade masculina montada num touro tal como se encontraram exemplos em Çatal Huyuk, no nível VI (por volta de ∿ 6.000), as representações do deus da tempestade da época hitita e as estátuas do Júpiter Doliqueno, que era adorado pelos soldados das legiões romanas; nem entre a deusa dos leopardos de Çatal Huyuk, a deusa Hepat hitita e a Cíbele da época clássica (1)».

Pelo menos em parte, essa continuidade é consequência de uma espantosa vocação para o sincretismo religioso. A etnia indo-europeia designada na historiografia moderna pelo nome de hititas dominou a Anatólia durante o II milénio (o Reino Antigo, ∿ 1.740-1.460, e o Império, de ∿ 1.460, aproximadamente, a ∿ 1.200). Ao subjugar os hatis — a mais antiga população da Anatólia cuja linguagem se conhece —, os invasores ariófonos inauguraram um processo de simbiose cultural que se prolongou por muito tempo após a derrocada das suas criações políticas. Pouco tempo depois de terem penetrado na Anatólia, os hititas sofreram influências babilónicas. Mais tarde principalmente durante o Império, assimilaram o essencial da cultura dos hurritas, população não-indo-europeia que habitava as regiões setentrionais da Mesopotâmia e da Síria. Em conse-

(1) Maurice Vieyra, «Les religions de l'Anatolie antique», p. 258.

quência disso, no panteão dos hititas, as divindades de origem sumérico-acádica ladeavam as divindades anatólicas e hurritas. A maior parte dos mitos e rituais hititas até agora conhecidos apresentam paralelos, ou até modelos, nas tradições religiosas hurritas. A herança indo-europeia revela-se menos significativa. Todavia, apesar da heterogeneidade das suas fontes, as criações do génio hitita — em primeiro lugar, a arte religiosa — não carecem de originalidade.

As divindades distinguem-se pela força aterradora e luminosa que delas emanava (cf. «o esplendor divino», *melammu*, § 20). O panteão era vasto, mas a respeito de certos deuses tudo ignoramos, salvo os nomes. Cada cidade importante constituía a residência principal de uma deidade, cercada, por certo, de outras personagens divinas. Como em todo o antigo Próximo Oriente, as divindades «habitavam» nos templos; os sacerdotes e seus acólitos estavam incumbidos de lavá-las, vesti-las, alimentá-las e distraí-las com danças e música. De quando em quando, os deuses deixavam os templos e viajavam; essas ausências ás vezes podiam ser invocadas para explicar o fracasso de certos pedidos.

O panteão era imaginado como uma grande família, tendo à frente o casal primordial, os patronos do país hitita: o Deus da Tempestade e uma Grande Deusa. O deus da tempestade era conhecido sobretudo pelo seu nome hurrita, Teshup, denominação a que daremos preferência. A sua esposa chamava-se, em língua hurrita, Hepat. Os seus animais sagrados — o touro e, para Hepat, o leão (ou a pantera) — confirmam a continuidade desde a pré-história (cf. § 13). A mais famosa Grande Deusa era conhecida pelo nome de deusa «solar» de Arinna (em língua hati, Wurusema). De facto, ela era uma epifania da *mesma* Deusa-Mãe (1), já que é exaltada como «rainha» do país, rainha da Terra e do Céu, protectora dos reis e das rainhas do país hati» etc. É provável que a «solarização» represente um acto de homenagem, efectuado quando a deusa de Arinna se torna a padroeira do reino hitita.

O ideograma babilónico «Ishtar» era utilizado para designar as numerosas deusas locais, cujos nomes anatólicos se ignoram. O nome hurrita era Shanshka. Mas é necessário levar em conta o facto de que a Ishtar babilónica, deusa do amor e da guerra, era conhecida na Anatólia; por conseguinte, em alguns casos estamos face a um sincretismo anatólico-babilónico. O deus-Sol, filho de Teshup, era considerado, tal como Shamash, o defensor do direito e da justiça. Não menos popular era Telipinu, também filho de Teshup, de cujo mito faremos uma ligeira apreciação.

(1) Numa bela prece, a rainha Puduhepas identifica a deusa de Arinna a Hepat (cf. a tradução de A. Goetze, ANET, p. 393). Trata-se, contudo, do único testemunho nesse sentido; nos rituais e nas listas de oferendas, os nomes das duas deusas são citados um depois do outro. O que se pode explicar pela importância obtida, sob os soberanos hititas, pelas duas famosas epifanias da Deusa-Mãe.

No que se refere à vida religiosa, as fontes só nos informam sobre o culto oficial. As preces cujos textos foram conservados pertencem às famílias reais. Por outras palavras, ignoramos as crenças e os rituais do povo. Entretanto, não podemos duvidar do papel atribuído às deusas da fecundidade e ao deus da tempestade. As festas sazonais, sobretudo a do Ano Novo (*purulli*), eram celebradas pelo rei, que representava os conquistadores ariófanos; mas algumas cerimónias similares eram praticadas no país desde o Neolítico.

A «magia negra era proibida pelo Código das Leis; os culpados eram executados. O que confirma indirectamente o extraordinário renome de que gozavam, nos meios populares, certas práticas religiosas arcaicas. Em compensação, o número considerável de textos descobertos até este momento prova que «a magia branca» era aberta e profusamente praticada; ela compreendia principalmente rituais de purificação e de «afastamento do mal».

O prestígio e o papel religioso do rei são apreciáveis. A soberania é uma dádiva dos deuses. «A mim, o Rei, o deus da tempestade e o deus-Sol confiaram o país e a minha casa... Os deuses concederam-me, a mim, o Rei, muitos anos. Esses não têm limite (1)». O rei é «amado» por um grande deus. (Entretanto, a «descendência divina» fictícia, de tipo mesopotâmico, não é atestada). A sua prosperidade é identificada com a prosperidade de todo o povo. O soberano é o vigário dos deuses na Terra; por outro lado, ele representa o povo diante do panteão.

Nenhum texto que descreva o cerimonial do sagrado foi encontrado, mas sabe-se que o soberano era ungido com óleo, vestido com uma roupa especial e coroado; finalmente, recebia um nome real. O soberano era também sumo sacerdote e, sozinho ou em companhia da rainha, celebrava as festas mais importantes do ano. Depois da morte, os reis eram divinizados. Ao referir-se à morte de um rei, dizia-se que ele «se tornara deus». A sua estátua era colocada no templo, e os soberanos reinantes levavam-lhe oferendas. De acordo com certos textos, o rei era considerado, em vida, a encarnação dos seus antepassados divinizados (2).

2. O «DEUS QUE DESAPARECE».

A originalidade do pensamento religioso «hitita» (3) revela-se principalmente na reinterpretação de alguns mitos importantes. Um dos temas mais no-

(1) Ritual para a ereção de um novo palácio, trad. de Goetze, ANET, p. 735.
(2) O. R. Gurney, «Hitite Kingship», p. 115.
(3) Colocamos as aspas para indicar que se trata, em grande número de casos, de mitos hurritas traduzidos ou adaptados em língua hitita.

táveis é o do «deus que desaparece». Na versão mais conhecida, o protagonista é Telipinu. Outros textos, porém, conferem esse papel ao seu pai, o deus da tempestade, ao deus solar ou a certas deusas. A parte mais íntima — como o nome Telipinu — é hurrita. As redacções hititas foram compostas em relação com diversos rituais; por outras palavras, a recitação do mito desempenhava um papel fundamental no culto.

Como o começo da narração (1) se perdeu, ignora-se por que Telipinu resolve «desaparecer». Talvez porque os homens o tivessem irritado. Mas as consequências do seu desaparecimento fazem-se sentir imediatamente. O fogo apaga-se nas lareiras, os deuses e o homens sentem-se «acabrunhados»; a ovelha abandonou o seu cordeiro e a vaca o seu bezerro; «a cevada e o trigo não amadureceram mais», os animais e os homens não mais acasalaram; os pastos tornaram-se secos e a água das fontes parou de correr. (Talvez seja essa a primeira versão literária do famoso motivo mitológico — o «país arruinado, devastado» [*gaste pays*] — celebrizado pelos romances do Graal. Então o deus-Sol despediu mensageiros — primeiro a águia, em seguida, o próprio deus da tempestade — para irem procurar Telipinu, mas debalde. Finalmente, a deusa-Mãe envia a abelha; ela encontra o deus dormindo num pequeno bosque e, com uma picada, acorda-o. Furioso, Telipinu provoca tais calamidades no país que os deuses ficam temerosos e recorrem, para acalmá-lo, à magia. Por meio de cerimónias e fórmulas mágicas, Telipinu é purgado da raiva e do «mal» (2). Apaziguado, retorna por fim para entre os deuses — e a vida retoma o seu ritmo.

Telipinu é um deus que, «enraivecido», se «esconde», isto é, desaparece do mundo que nos cerca. Ele não pertence à categoria dos deuses da vegetação, que morrem e ressuscitam periodicamente. Apesar disso, o seu «desaparecimento» tem as mesmas consequências desastrosas em todos os níveis da vida cósmica. Por outro lado, «desaparecimento» e «epifania» significam igualmente descida aos infernos e retorno à terra (cf. Dioniso, vol. 2, § 122). Todavia, o que distingue Telipinu dos deuses da vegetação é o facto de que a sua «descoberta» e «reanimação» pela abelha agravam a situação: os rituais de purgação é que conseguem apaziguá-lo.

O traço específico de Telipinu é a sua «raiva» demoníaca, que ameaçava arruinar todo o país. Trata-se da fúria caprichosa e irracional de um deus da fertilidade contra a sua própria criação, *a vida* sob todas as suas formas. Concepções análogas da ambivalência divina podem ser encontradas noutros lugares; elas serão elaboradas sobretudo no hinduísmo (cf. Xiva, Kâli). O facto de

(1) Utilizamos as traduções de A. Goetze, ANET, 126-128; Guterbock, *Mythologies of the Ancient World*, pp. 144 s. e Vieyra, *Les Religions du Proche-Orient antique*, pp. 532 s. Cf. também Theodore Gaster, *Thespis*, pp. 302-309.

(2) Ritos análogos de apaziguamento são efectuados pelo sacerdote; ver o texto traduzido por Gaster, *Thespis*, pp. 311-312.

que o papel de Telipinu foi devolvido também aos deuses da tempestade e do Sol, e a certas deusas — portanto, *grosso modo*, a divindades que governam diversos sectores da *vida cósmica* — prova que esse mito se refere a um drama mais complexo que o da vegetação; ele ilustra, de facto, o mistério incompreensível do aniquilamento da Criação *pelos seus próprios criadores*.

3. VENCER O DRAGÃO.

Por ocasião da festa do Ano Novo, *purulli*, o mito do combate entre o deus da tempestade e o Dragão (*illuyanka* (1)) era ritualmente recitado. Num primeiro encontro, o deus da tempestade é vencido, e implora o auxílio das outras divindades. A deusa Inara preparou um banquete e convidou o Dragão. Anteriormente, ela havia solicitado a assistência de um mortal, Hupashiya. Este aceitou, com a condição de que a deusa dormisse com ele, no que foi atendido. O Dragão comeu e bebeu com tal voracidade que não pôde descer de volta ao seu buraco, e Hupashiya amarrou-o com uma corda. Então surgiu o deus da tempestade que, sem combate, matou o Dragão. Essa versão do mito acaba com um incidente muito conhecido nos contos de fadas: Hupashiya veio morar na casa de Inara, mas não respeitou a advertência da deusa no sentido de não olhar pela janela durante a sua ausência. Ele viu a sua mulher e os filhos, e suplicou a Inara que o deixasse voltar para casa. A sequência do texto perdeu-se, mas presume-se que Hupashiya tenha sido morto.

A segunda versão traz os seguintes pormenores: o Dragão venceu o deus da tempestade e arrancou-lhe o coração e os olhos. Então o deus casou-se com a filha de um pobre e dela teve um filho. Este cresce e decide desposar a filha do Dragão. Instruído pelo pai, o jovem, logo depois de entrar na casa da esposa, pede o coração e os olhos do deus da tempestade, que obtém. De posse das suas «forças», o deus da tempestade torna a encontrar o Dragão, «junto ao mar», e consegue vencê-lo. Mas, ao casar com a filha do Dragão, o marido contraíra a obrigação de ser leal para com este, e mesmo assim pediu a seu pai que não o poupasse. «Então o deus da tempestade matou o Dragão e o seu próprio filho (2)».

O combate entre um deus e o Dragão constitui um tema mítico-ritual bastante conhecido. Uma primeira derrota do deus e sua mutilação encontram paralelos no combate entre Zeus e o gigante Tífon: este consegue cortar-lhe os tendões das mãos e dos pés, ergue-o sobre os ombros e leva-o a uma gruta da Cilícia. Tífon esconde os tendões numa pele de urso, mas Hermes e Egipã ter-

(1) Illuyanka, literalmente «dragão», «serpente», é também um nome próprio.
(2) Trad. de Goetze, ANET, pp. 125-26; Vieyra, *op. cit.*, pp. 526 s.

minam por furtá-los. Zeus recupera suas forças e abate o gigante (1). O motivo do roubo de um órgão vital é bastante conhecido. Mas, na versão hitita, o Dragão não é mais o monstro aterrador que se encontra em muitos mitos cosmogónicos ou de combates pela soberania do mundo (cf. Tiamat, Leviatã, Tífon etc.) Ele já representava certos traços que caracterizam os dragões nas narrativas folclóricas; Illuyanka carece de inteligência e é glutão (2).

O deus da tempestade, vencido numa primeira fase do combate (tese atestada alhures) acaba triunfando, não em virtude de seu heroísmo, mas com a ajuda de um ser humano (Hupashiya, ou o filho que ele teve duma mortal). É verdade que nas duas versões essa personagem humana está previamente munida de uma força de origem divina: é o amante da deusa Inara ou o filho do deus da tempestade. Em ambos os casos, embora por razões diferentes, o auxíliar é eliminado pelo próprio autor da sua quase-divinização. Depois de haver dormido com Inara, Hupashiya já não tinha o direito de se reincorporar na sua família, isto é, na sociedade humana, pois, tendo participado da condição divina, podia transmiti-la a outros humanos.

Apesar dessa «folclorização» parcial, o mito de Illuyanka desempenhava um papel central: era ritualmente recitado dentro da festa do Ano Novo. Certos textos aludem a um combate ritual entre dois grupos opostos (3), comparável ao cerimonial babilónico de *akitu*. O sentido «cosmogónico» do mito, evidente na luta de Marduk contra Tiamat, é substituído pela competição pela soberania do mundo (cf. Zeus-Tífon). A vitória do deus assegura a estabilidade e a prosperidade do país. Pode-se presumir que, antes da sua «folclorização», o mito apresentava o «reinado do dragão» como um período «caótico», que punha em perigo as próprias fontes da vida (o Dragão simboliza tanto a «virtualidade» e a obscuridade como a secura, a suspensão das normas e a morte).

4. KUMARBI E A SOBERANIA.

De excepcional interesse é aquilo que se chamou a «teogonia» hurrita-hitita (4), isto é, a sequência de acontecimentos míticos que têm por protagonista Kumarbi, «o Pai dos Deuses». O episódio inicial — «a realeza no Céu» —

(1) Apolodoro, *Biblioteca*, I, 6, 3.
(2) Ver Gaster, *Thespis*, pp. 259-260.
(3) Ver o texto (KUB XVII 95, III 9-17) traduzido por Gaster, *op. cit.*, pp. 267 s. Cf. também O. R. Gurney, *The Hittites*, p. 155. Um outro texto alude à «fixação das sortes» pela assembleia dos deuses ; cf. Gurney, *op. cit.*, p. 152, *id.*, «Hittite Kingship», pp. 107 s.
(4) Trata-se das traduções hititas dos textos hurritas, efectuadas por $\sim$ 1.300. A «teogonia» hurrita reflecte o sincretismo com as mais antigas tradições sumérias e do Norte da Síria.

explica a sucessão dos primeiros deuses. No princípio, Alalu foi rei, e Anu, o mais importante dos deuses, prosterna-se diante dele e servia-o. Mas, depois de nove anos, Anu atacou-o e venceu-o. Então Alalu refugiou-se no mundo subterrâneo e Kumarbi tornou-se o servo do novo soberano. Decorridos outros nove anos, Kumarbi por sua vez atacou Anu. Este fugiu, voando em direcção ao céu, mas Kumarbi perseguiu-o e, agarrando-o pelos pés, precipitou-o ao solo, depois de lhes ter mordido os «rins» (1). Como Kumarbi risse e se rejubilasse com a sua façanha, Anu anunciou-lhe que ele engravidaria. Kumarbi cuspiu o que ainda tinha na boca, mas uma parte da virilidade de Anu penetrou-lhe no corpo e ficou grávido de três deuses. A continuação do texto está gravemente mutilada, mas é de presumir que os «filhos» de Anu, com destaque para Teshup, o deus da tempestade, fazem guerra a Kumarbi e acabam por destroná-lo.

O episódio seguinte, o «Canto de Ullikummi», relata o esforço de Kumarbi para recuperar a realeza roubada por Teshup. A fim de criar um rival capaz de vencer Teshup, ele fecundou, com o seu sémen, uma rocha. O produto dessa união foi Ullikummu, um antropomorfo de pedra. Colocado sobre os ombros do gigante Upelluri, que, com metade do corpo emergindo do mar, sustenta o Céu e a Terra (é o análogo hurrita de Atlas), Ullikummi cresce com tal rapidez que atinge o Céu. Teshup dirigiu-se então para o mar e enfrentou o diorito gigante, tendo sido, porém, derrotado. O texto contém sérias lacunas, mas podemos reconstituir a sequência dos acontecimentos. Ullikummi ameaça destruir toda a humanidade e, alarmados, os deuses reúnem-se, e decidem apelar para Ea. Este, dirige-se primeiro à casa de En-lil e depois à de Upelluri, e perguntar-lhes se tiveram notícia de que um gigante de pedra resolveu abater Teshup. A resposta de En-lil perdeu-se. Quanto a Upelluri, ele revela um pormenor de grandes consequências. «Quando suspenderam o Céu e a Terra sobre mim, eu nada sabia. Quando separaram o Céu e a Terra com uma faca, eu também nada sabia. Actualmente dói-me o ombro direito, mas ignoro quem é este deus». Ea solicita então aos «deuses antigos» que «abram os velhos depósitos dos pais e dos avós» e tragam a faca com que haviam separado o Céu da Terra. Serram-se os pés de Ullikummi, tornando-o assim inválido, mas o diorito não para de gabar-se de que a realeza celeste lhe foi destinada por seu pai, Kumarbi. Finalmente, é abatido por Teshup.

Esse mito é notável sob vários aspectos. Primeiro, por certos elementos arcaicos: a auto/fecundação de Kumarbi ao engolir o órgão genital do deus que acabava de destronar; a união sexual de um ser divino com uma massa rochosa, tendo como resultado o nascimento de um monstro antropomorfo mineral; as relações entre esse diorito gigante e o Atlas hurrita, Upelluri. O primeiro episódio pode ser interpretado como uma alusão à bissexualidade de Kumarbi, traço

(1) Os primeiros tradutores propuseram «joelhos». Os dois termos são eufemismos para o órgão genital masculino.

característico das divindades primordiais (cf., por exemplo, Tiamat, Zurvan). Nesse caso, Teshup, que obtém irrevogavelmente a soberania, é o filho de um deus celeste (Anu) e de uma divindade andrógina (1). Quando à fecundação de uma rocha por um ser sobre-humano, encontra-se um mito análogo na Frígia: Papas (= Zeus) fecunda uma pedra denominada Agdos, e esta gera um monstro hermafrodita, Agdistis. Mas os deusess castram Agdistis, transformando-o assim na deusa Cíbele (Pausânias, VII, 17: 10-12).

Muito mais difundidos são os mitos que relatam o nascimento dos homens a partir da pedra: encontramo-los desde a Ásia Menor até ao Extremo Oriente e à Polinésia. Trata-se, provavelmente, do tema mítico da «autoctonia» dos primeiros homens gerados por uma Grande Deusa ctónica. Certos deuses (como, por exemplo, Mithra) são igualmente imaginados emergindo de uma rocha, tal como o sol, cuja luz brilha, todas as manhãs, acima das montanhas. Não podemos, porém, reduzir esse tema mítico a uma epifania solar (2). Poderíamos dizer que a *petra genitrix* reforça a sacralidade da Terra-Mãe com as virtudes prodigiosas com que se presumia estavam embebidas as pedras. Como vimos (§ 34), em nenhuma parte a sacralidade da massa rochosa foi mais exaltada do que nas religiões «magalíticas». Não é por acaso que Ullikummi está colocado sobre o ombro do gigante que sustenta o Céu: o diorito prepara-se para tornar-se, também ele, uma *columna universalis*. Entretanto, esse motivo, específico das religiões megalíticas, faz parte de um contexto mais amplo: a luta pela sucessão da soberania divina.

5. CONFLITOS ENTRE GERAÇÕES DIVINAS.

Desde a primeira tradução do texto hurrita/hitita, observaram-se analogias com, por um lado, a teogonia fenícia tal como foi apresentada por Fílon de Biblos e, por outro lado, com a tradição transmitida por Hesíodo. Segundo Fílon (3), o primeiro deus soberano era Eliun (em grego, *Húpsistos*, «O Mais Alto»), que corresponde na mitologia hurrita-hitita a Alalu. Da sua união com

(1) Segundo certos fragmentos mitológicos, parece que os deuses que se achavam no «interior» de Kumarbi discutiram com ele para saber através de que orifícios do seu corpo deviam sair (cf. Güterbock, *op. cit.*, pp. 157-58).

(2) De facto, o primeiro combate de Mithra, logo depois de sair da rocha, é com o Sol; vitorioso, furta-lhe a coroa radiosa. Mas pouco tempo depois, os dois deuses selam a sua amizade com um aperto de mãos.

(3) Alguns fragmentos da sua *História Fenícia* foram conservados por Eusébio e Porfírio. Fílon afirma que resume os escritos de Sanchoniaton, um erudito fenício que teria vivido «antes da guerra de Tróia». Cf. Clemen, *Die phönikische Religion*..., p. 28.

Bruth vieram ao mundo Urano (correspondente a Anu) e Gê (Géia). Estes últimos, por sua vez, geraram quatro filhos, o primeiro dos quais, El (ou (Cronos), corresponde a Kumarbi. Depois de uma discussão com a esposa, Urano tenta destruir a sua prole, mas El forja para si uma serra (ou lança?), expulsa o pai e torna-se soberano (1). Finalmente, Baal (que representa a quarta geração e corresponde a Teshup e a Zeus) obtém a soberania; traço excepcional, consegue-a sem combate.

Até à descoberta da literatura ugarítica, punha-se em dúvida a autenticidade dessa tradição transmitida por Fílon. Mas a sucessão das gerações divinas é atestada na mitologia cananeia (§ 49). O facto de Hesíodo (vol. 2, § 83) falar apenas de três gerações — representadas por Urano, Cronos e Zeus — torna a confirmar a autenticidade da versão Fílon/«Sanchoniaton», pois esta menciona, antes de Urano (= Anu), o reinado de Eluin (= Alalu). É provavel que a versão fenícia do mito da soberania derive do mito hurrita, ou tenha sido fortemente influenciada por ele. Quanto a Hesíodo, pode-se presumir que utilizou a mesma tradição, conhecida na Grécia ou por intermédio dos fenícios ou directamente dos hititas.

É importante ressaltar o carácter «especializado» e ao mesmo tempo sincrético desse mito, e não apenas na sua versão hurrita/hitita (onde se encontram, aliás, muitos elementos sumérico-acádicos) (2). De modo parecido, o *Enuma elish* apresenta: 1) uma série de gerações divinas, 2) a batalha dos «jovens» deuses contra os «velhos», e 3) a vitória de Marduk, que assume dessa maneira a soberania. Mas, no mito mesopotâmico, o combate vitorioso termina com uma cosmogonia, mais exactamente pela criação do Universo tal como os homens o conhecerão. Esse mito enquadra-se na série das cosmogonias que comportam um combate entre um Deus e o Dragão, seguido do desmembramento do adversário abatido. Na *Teogonia* de Hesíodo, o acto cosmogónico — *i.e.*, a separação do Céu (Urano) da Terra (Géia) pela castração de Urano — verificou-se no início do drama e desencadeia, de facto, a luta pela soberania. Temos a mesma situação no mito hurrita-hitita: a cosmogonia, isto é, a separação do Céu e da Terra, deu-se muito tempo antes, na época dos «deuses antigos».

Em suma, todos os mitos que relatam os conflitos entre as sucessivas gerações dos deuses para a conquista da soberania universal justificam, por um lado, a posição exaltada do último deus vitorioso, e, por outro lado, explicam a presente estrutura do mundo e a actual condição da humanidade.

(1) Só 32 anos mais tarde foi que El conseguiu castrar Urano. Os dois actos — castração do pai e conquista da soberania — solidários nos mitos hurrita/hitita e grego, estão aqui separados.

(2) Cf. os nomes das divindades Anu, Isthar e talvez Alalu; um deus Alala figura numa lista babilónica como um dos antepassados de Anu; *Güterbock, op. cit.*, p. 160.

6. UM PANTEÃO CANANEU: UGARIT.

Pouco tempo antes de ∿ 3.000, uma nova civilização, a do Bronze Antigo, despertou na Palestina: *ela assinala o primeiro estabelecimento dos semitas*. Seguindo o uso bíblico, podemos chamar-lhes «cananeus», mas esse nome é convencional (1). Os invasores tornam-se sedentários, praticam a agricultura, desenvolvem uma civilização urbana. Durante vários séculos, outros imigrantes infiltram-se na região, e os intercâmbios com os países vizinhos, sobretudo o Egipto, multiplicam-se. Por volta de ∿ 2.200, a civilização do Antigo Bronze é arruinada pela irrupção de nova população semítica, os amoritas, guerreiros seminómadas, que eram sobretudo pastores e praticavam intermitentemente a agricultura. Esse fim de uma civilização constituiu, entretanto, o começo de uma nova era. A invasão da Síria e da Palestina pelos amoritas (MAR.TU em sumério, Amurru em acádico) não passa de um episódio de um movimento mais amplo, atestado, aproximadamente na mesma época, na Mesopotâmia e no Egipto. São ataques em cadeia por nómadas impetuosos e «selvagens» (2), que se precipitam, em ondas sucessivas, do deserto sírio, a um só tempo fascinados e excitados pela opulência das cidades e das terras de cultivo. Mas, ao conquistá-las, adoptam o estilo de vida dos aborígenes, e civilizam-se. Depois de certo intervalo, os seus descendentes serão obrigados a defender-se contra as incursões armadas de outros «bárbaros», que viviam como nómadas no limite das terras cultivadas. O processo repetir-se-á nos últimos séculos do III milénio, quando os israelitas começarem a penatrar em Canaã.

A tensão e a simbiose entre os cultos de fertilidade agrária, que florescem na costa sírio-palestina, e a ideologia religiosa dos pastores nómadas, dominada pelas divindades celestes e astrais, conhecerão uma nova intensidade com a instalação dos hebreus em Canaã. Poder-se-ia dizer que essa tensão, que muitas vezes resulta numa simbiose, será elevada à categoria de um modelo exemplar, pois foi aqui, na Palestina, que um novo tipo de experiência religiosa se chocou com as velhas e veneráveis tradições da religiosidade cósmica.

Até 1929, as informações sobre a religião sírio-cananeia eram fornecidas pelo Antigo Testamento, pelas inscrições fenícias e por alguns escritores gregos (sobretudo Filon de Biblos, séculos I-II A.D., mas também Luciano de Samosata no século II A.D. e Nono de Panópolis no século V A.D.). Mas o Antigo Testa-

(1) Canaã não é mencionada nos textos antes do meado do II milénio: R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, I, p. 58.

(2) Nos textos literários mesopotâmicos do fim do III milénio, os MAR.TU são designados como «rústicos da montanha», «que não conhecem o trigo», «e não conhecem casa nem cidade». Textos citados por R. de Vaux, *op. cit.*, p. 64.

mento reflecte a polémica contra o paganismo, e as outras fontes ou são muito fragmentárias, ou tardias. A partir de 1929, uma grande quantidade de textos mitológicos foi descoberta pelas escavações efectuadas em Ras Shamra, a antiga Ugarit, cidade portuária da costa setentrional da Síria. Trata-se de textos escritos nos séculos XIV-XII, mas que contêm concepções mítico-religiosas mais antigas. Os documentos decifrados e traduzidos até ao presente momento são ainda insuficientes para nos permitir uma visão abrangente da religião e da mitologia ugaríticas. Lamentáveis lacunas interrompem as narrativas; quebrados que foram os começos e os finais das colunas, não se chega sequer a um acordo sobre a ordem dos episódios mitológicos. Não obstante esse estado fragmentário, a literatura ugarítica é inestimável. É preciso entretanto ter em conta que *a religião de Ugarit nunca foi a de todo o Canaã*.

O interesse dos documentos ugaríticos prende-se sobretudo ao facto de que ilustram as fases da passagem de certa ideologia religiosa para outra. El é o chefe do panteão. O seu nome significa «deus» em semita, mas entre os semitas ocidentais ele é um deus pessoal. Chamam-lhe «Poderoso», «Touro», «Pai dos deuses e dos homens» (1), «Rei», «Pai dos Anos». Ele é «santo», «misericordioso», «muito sábio». Sobre uma estela do século XIV, aparece sentado sobre o trono, majestoso, barbudo, vestido com uma longa túnica, com a tiara coroada por chifres (2). Até agora não se encontrou nenhum texto cosmogónico (3). No entanto, a criação das estrelas por hierogamia pode ser interpretada como reflectindo as concepções cosmogónicas cananeias. Com efeito, o texto 52 («O nascimento dos deuses graciosos e belos») descreve El fecundando suas duas mulheres Asherat e 'Anat, com a Estrela-d'Alva e a Estrela Vésper (4). Asherat, ela própria «gerada por El», é denominada «Mãe dos deuses» (51); ela deu à luz 70 filhos divinos. Com excepção de Baal, todos os deuses descendem do casal primordial, El-Asherat.

E, no entanto, apesar dos epítetos que o apresentam como um deus poderoso, verdadeiro «Senhor da Terra», e não obstante o facto de que nas listas sacrificatórias o seu nome ser sempre mencionado em primeiro lugar, El aparece nos mitos como alguém fisicamente fraco, indeciso, senil, resignado. Certos

(1) O título *ab*, «pai», é um dos epítetos mais frequentes; cf. também *ab adm*, «Pai da humanidade»; ver M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, pp. 47 s.

(2) F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, pr. XXXI, pp. 60, 62.

(3) Nas inscrições ocidental-semíticas, El é contudo denominado «Criador da Terra«; ver Pope, em *W.d.M.*, I, p. 280.

(4) Esse mito é o modelo de um ritual efectuado no começo de um novo ciclo de sete anos, o que prova que numa data antiga El era ainda considerado o autor da fertilidade terrestre, prestígio que caberá mais tarde a Baal; cf. Cyrus H. Gordon, «Canaanite Mythology», pp. 185 s.; Ulf Oldenburg, *The Conflict between El and Baal in Canaanite Religion*, pp. 19 s., Cross, *Canaanite Myth*, pp. 21 s.

deuses tratam-no com desprezo. Finalmente, as suas duas esposas, Asherat e Anat são-lhe tomadas por Baal. Deve-se, pois, concluir que os epítetos que o exaltam são reflexos de uma situação anterior, quando El era na verdade o chefe do panteão. A substituição de um antigo deus criador e cosmocrata por um jovem deus, mais dinâmico e «especializado» na fertilidade cósmica, é um fenómeno um tanto ou quanto frequente. Muitas vezes, o criador torna-se *deus otiosus* e afasta-se progressivamente da sua criação. Às vezes a substituição é o resultado de um conflito entre gerações divinas ou entre os seus representantes. Na medida em que se podem reconstituir os temas essenciais da mitologia ugarítica, é possível dizer que os textos nos apresentam a promoção de Baal categoria suprema. Trata-se, porém, de uma promoção obtida por força e astúcia, e que não está isenta de certa ambiguidade.

Baal é o único deus que, mesmo estando incluído entre os filhos de El (já que este era o pai de todos os deuses), é denominado «filho de Dagan». Esse deus, cujo nome quer dizer «grão», era venerado no III milénio nas regiões do alto e médio Eufrates (1). Todavia Dagan não desempenha nenhum papel nos textos mitológicos de Ugarit, onde Baal é o principal protagonista. O substantivo comum *baal* («Senhor») tornou-se o seu nome pessoal. Ele tem igualmente um nome próprio, Haddu, isto é, Hadad. É chamado de «Cavalgador das Núvens», «Príncipe, Senhor da Terra». Um dos seus epítetos é 'Aliyan, o «Poderoso», o «Soberano». Ele é fonte e princípio da fertilidade, mas também guerreiro, tal como sua irmã e esposa 'Anat é ao mesmo tempo deusa do amor e da guerra. Ao lado deles, as mais importantes personagens mitológicas são Yam, o «Príncipe Mar, Regente Rio», e Môt, «Morte», que disputam ao jovem deus o poder supremo. De facto, uma grande parte da mitologia ugarítica ocupa-se do conflito entre El e Baal, e dos combates de Baal com Yam e Môt para impor e manter a sua soberania.

7. BAAL APODERA-SE DA SOBERANIA E TRIUNFA SOBRE O DRAGÃO.

Segundo um texto gravemente mutilado (2), Baal e seus cúmplices atacam El de surpresa no seu palácio sobre o monte Sapân e conseguem amarrá-lo

(1) Nas mesmas regiões é também atestado o nome de 'Anat. É possível que Baal, filho de Dragan, tenha sido introduzido pelos amoritas: ver por último Oldenburg, *op. cit.*, pp. 151 s. Nesse caso ele seria aglutinado a um «Baal»-Hadad local, pois não se pode conceber a antiga religião cananeia sem esse famoso deus semítico da tempestade e, portanto, da fertilidade. Cf. também Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 112 s.

(2) Trata-se da tabuinha VI AB, publicada pela primeira vez por Ch. Virolleaud; cf. a tradução de Oldenburg, pp. 185-186. O texto foi interpretado por Cassuto, Pope e Oldenburg (p. 123) como referindo-se ao ataque de Baal e à queda de El do seu trono.

e feri-lo. Aparentemente, «alguma coisa» cai por terra, o que pode ser interpretado como a castração do «pai dos deuses». A hipótese é plausível não só porque, em conflitos análogos pela soberania, Urano e o deus hurrita-hitita Anu são castrados, mas também porque, apesar da hostilidade que demonstra em relação a Baal, El jamais tentará recuperar a sua posição suprema, nem mesmo ao tomar conhecimento de que Baal acaba de ser assassinado por Môt (1). Pois, no Oriente antigo, uma tal mutilação exclui a vítima da soberania. Aliás, com excepção do texto nº 56, onde El prova a sua virilidade gerando os deuses-planetas, os documentos ugaríticos dele fazem um impotente, o que explica a sua atitude submissa e hesitante, e também o facto de Baal lhe roubar a mulher.

Usurpando-lhe o trono sobre o monte Sapân, Baal obriga El a refugiar-se nos confins do mundo, «na nascente dos Rios, no fundo dos Abismos», que doravante serão a sua morada (2). El lamenta-se e implora o socorro dos seus. Yam é o primeiro a ouvi-lo, e dá-lhe uma bebida forte. El abençoa-o, confere-lhe um novo nome e proclama-o seu sucessor. Promete-lhe além disso erigir-lhe um palácio; incita-o, porém, a expulsar Baal do trono.

O texto que descreve o combate entre Yam e Baal está entrecortado de lacunas. Se bem que Yam pareça ser agora soberano, El encontra-se com a maioria dos deuses em cima de uma montanha que, evidentemente, já não é o monte Sapân. Como Baal tinha insultado Yam, ao declarar que ele se elevara presunçosamente à sua posição e que seria destruído, Yam, envia os seus mensageiros e pede a rendição de Baal. Os deuses ficam intimidados e Baal censura-os. «Levantem, ó deuses, as cabeças dos vossos joelhos que eu mesmo, em pessoa, irei intimidar os mensageiros de Yam! (3). Contudo, El recebe os mensageiros e declara que Baal é escravo deles e que pagará um tributo a Yam. E como Baal presumivelmente se mostra ameaçador, El acrescenta que os mensageiros poderão dominá-lo sem dificuldade. Entretanto, auxiliado por 'Anat, Baal prepara-se para enfrentar Yam. (Segundo outra tabuinha, Yam teria expulsado Baal do trono e 'Anat é que o teria vencido (4)). O ferreiro divino Koshar-wa-Hasis

(1) Ele dirige-se a Asherat; «Dá-me um dos teus filhos para que eu o faça rei» (Cyrus Gordon *Ugaritic Manual*, 49-I: 16-18; Oldenburg, *op. cit.*, p. 112).

(2) Como a montanha é um símbolo celeste, a sua perda equivale, para um deus soberano, à sua queda.

(3) G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, p. 79 (texto III B: 25). Ver também *Les Religions du Proche-Orient antique*, p. 386, Cross, *op. cit.*, pp. 114 s.

(4) «Não esmagarei Yam, o bem amado de El? Não aniquilei o grande deus Rio? Não amordacei Tannin (= o Dragão?) Eu o amordacei! Destruí a Serpente retorcida, o Poderoso Ser de sete cabeças!» (trad. de Oldenburg, p. 198; cf. ANET, p. 137). Esse texto alude, portanto, a uma primeira vitória de Yam contra Baal, seguida da sua derrota (nesse caso, graças a 'Anat), o que corresponde a um tema mitológico muito conhecido: derrota e desforra triunfal do deus contra um monstro ofídio.

(«Destro-e-hábil») entrega-lhe dois porretes mágicos, que têm a qualidade de partir como dardos da mão de quem os utiliza. O primeiro porrete atinge Yam no ombro, mas ele não cai. O segundo fere-o na testa, e o «Príncipe Mar» cai por terra vencido. Baal liquida-o, e a deusa 'Athtart pede-lhe que desmembre e disperse o cadáver de Yam (1).

Yam é apresentado ao mesmo tempo como «deus» e «demónio». É o filho «amado de El», e, na qualidade de deus, recebe sacrifícios como os demais deuses do panteão. Por outro lado, ele é um monstro aquático, um dragão de sete cabeças, «Príncipe Mar», princípio e epifania das Águas subterrâneas. O sentido mitológico do combate é múltiplo. Por um lado, no plano da iconografia sazonal e agrícola, a vitória de Baal designa o triunfo da «chuva» contra o «Mar» e as Águas subterrâneas; o ritmo pluvial, que representa a lei cósmica, substitui a imensidão caótica e estéril do «Mar» e as inundações catastróficas. Com a vitória de Baal, triunfa a confiança na ordem e na estabilidade das estações. Por outro lado, o combate contra o *Dragão aquático* ilustra a emergência de um jovem deus como o mais valoroso e, portanto, novo soberano do panteão. Finalmente, pode-se interpretar esse episódio como a vingança do primogénito (Yam) contra o usurpador que havia castrado e destronado o seu pai (El) (2).

Tais combates são exemplares, isto é, susceptíveis de ser indefinidamente repetidos. Eis por que Yam, apesar de ter sido «morto» por Baal, reaparecerá nos textos. Aliás, ele não é o único a desfrutar uma «existência circular». Como veremos, Baal e Môt compartilham um modo de existência similar.

8. O PALÁCIO DE BAAL.

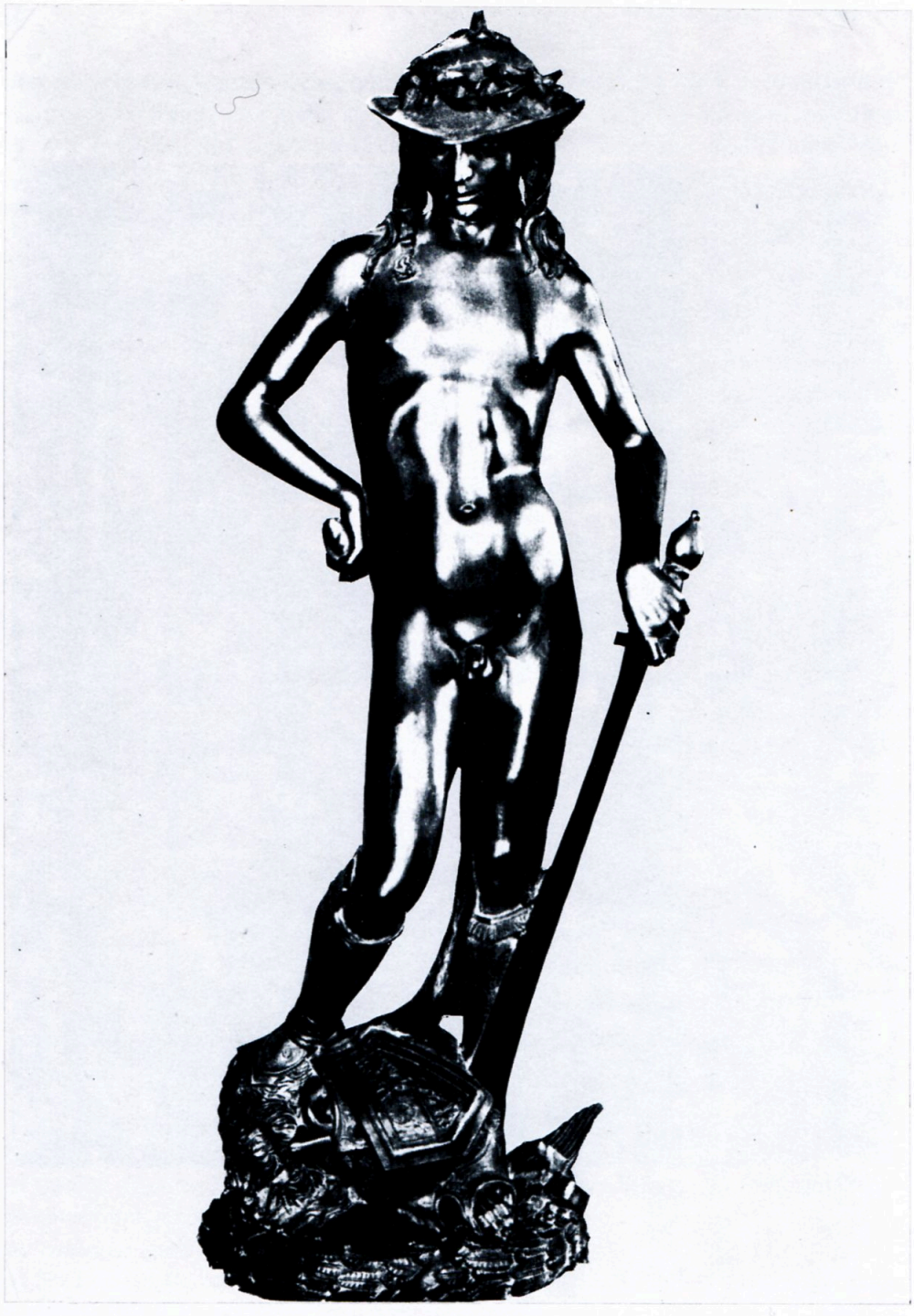
A fim de celebrar a vitória contra o Dragão, 'Anat oferece um banquete em honra de Baal. Mais tarde, a deusa fechará as portas do palácio e, tomada de furor homicida, matará os guardas, os soldados, os velhos; no sangue que lhe chega até aos joelhos, ela cinge-se das cabeças e das mãos das vítimas. O episódio é significativo (3). Paralelos seus foram encontrados no Egipto, e

(1) Gordon, *Ugaritic Manual*, § 68: 28-31, trad. de Caquot e Sznycer, *Les religions du Proche-Orient antique*, p. 389.

(2) Sobre esse motivo, ver Oldenburg, *op. cit.*, pp. 130 s.

(3) Sendo o sangue considerado a essência da vida, aventou-se a hipótese de ver nessa matança um rito que tinha por objectivo a passagem da esterilidade do verão tardio sírio à fertilidade da nova estação; cf. Gray, *The Legacy of Canaan*, p. 36. O texto é traduzido por Caquot e Sznycer, pp. 393-94.

Esfinges – figuras de poderes ocultos, umas vezes ameaçadoras, outras tutelares.
Pérsia, séc. V a.C.



David – Interpretação de Donatello.

sobretudo na mitologia e na iconografia da deusa indiana Durgâ (1). A carnificina e o canibalismo são traços característicos das deusas arcaicas da fertilidade. Sob esse ponto de vista, o mito de 'Anat pode ser classificado entre os elementos comuns da velha civilização agrícola que se estendia do Mediterrâneo oriental até à planície gangética. Num outro episódio, 'Anat ameaça o seu próprio pai, El, de lhe cobrir de sangue os cabelos e a barba (texto *'nt*: V: Oldenburg, p. 26). Ao encontrar o corpo inanimado de Baal, 'Anat começou a lamentar-se, enquanto «lhe devorava a carne sem se servir da faca e lhe bebia o sangue sem taça» (2). É em virtude do seu comportamento brutal e sanguinário que 'Anat — como, aliás, outras deusas do amor e da guerra — foi dotada de atributos masculinos e, por conseguinte, considerada bissexual.

Depois da nova lacuna, o texto mostra Baal enviando-lhe mensageiros carregados de presentes. Ele informa-a de que a guerra lhe é odiosa; que 'Anat deponha pois as armas e faça oferendas pela paz e pela fecundidade dos campos. Baal comunica-lhe que vai criar o raio e o trovão para que os deuses e os homens possam ter conhecimento da aproximação da chuva. 'Anat assegura-lhe que seguirá os seus conselhos.

Contudo, embora fosse o soberano, Baal não possuía nem palácio nem capela, ao contrário dos outros deuses. Ou seja, não dispõe de um templo suficientemente grandioso para proclamar a sua soberania. Uma série de episódios relata a construção do palácio. Mas não faltam contradições. Com efeito, embora haja destronado El, Baal necessita da sua autorização: envia Asherat para advogar a sua causa, e a «Mãe dos deuses» exalta o facto de que, doravante, Baal «vai conceder chuva em abundância» e «emitir a sua voz de dentro das nuvens». El consente, e Baal incumbe Koshar-wa-Hasis de lhe construir o palácio. A princípio, Baal recusa-se a colocar janelas na sua casa, temeroso de que Yam nela penetre. Entretanto, termina aquiescendo (3).

A erecção de um templo-palácio depois da vitória do deus contra o Dragão proclama a sua promoção à categoria suprema. Os deuses constroem o templo-palácio em honra a Marduk após a derrota de Tiamat e a criação do mundo (cf. § 21). Mas o simbolismo cosmogónico está também presente no

(1) Na forma em que nos foi transmitido, o mito egípcio já não apresenta o estádio primitivo: ver § 26. A aproximação com Durgâ, em que Marvin Pope insistiu (cf., mais recentemente, *W.d.M.*, p. 239), já foi feita por Walter Dostal, «Ein Beitrag...», pp. 74 s.

(2) Texto publicado por Virolleaud, «Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal», pp. 182 s.; Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, pp. 131 s.

(3) As janelas poderiam simbolizar a abertura nas nuvens pela qual Baal envia a chuva. No seu templo em Ugarit foi prevista a construção de uma lucarna de telha côncava, de sorte que o aguaceiro caísse sobre o rosto do deus representado numa estela; cf. Schaeffer, *op. cit.*, p. 6, pr. XXXII, fig. 2. Mas o simbolismo e a função das lucarnas de telha côncava são mais complexos; cf. entre outros, A. K. Coomaraswamy, «The Symbolism of the Dome».

mito de Baal. Sendo o templo-palácio uma *imago mundi*, a sua construção corresponde de alguma forma a uma cosmogonia. Realmente, ao triunfar contra o «caos» aquático, ao regular o ritmo das chuvas, Baal «forma» o mundo tal como é hoje (1).

9. BAAL ENFRENTA MÔT: MORTE E RETORNO À VIDA.

Construído o palácio, Baal prepara-se para enfrentar Môt, a «Morte». Este último é um deus extremamente interessante. É, evidentemente, filho de El e reina sobre o mundo subterrâneo; representa, porém, o único exemplo conhecido no Oriente Próximo de uma personificação (que é também uma divinização) da Morte. Baal despede mensageiros para informar que doravante ele, Baal, é o único Rei dos deuses e dos homens, «a fim de que os deuses possam engordar, e de que os seres humanos, as multidões da Terra, possam ser saciados» (VII: 50, 2; Driver, *op. cit.*, p. 101). Baal manda que os seus mensageiros se dirijam para os deuses-montanhas que marcam os limites do mundo, para que os faça revoltarem-se e descer sob a Terra. Eles encontrarão Môt sentado no seu trono na lama, numa região coberta de imundícies. Mas não devem aproximar-se em demasia dele, pois se o fizerem Môt os tragará com a sua enorme goela. Cumpre também não esquecer, acrescenta Baal, que Môt é responsável pelas mortes causadas pelo calor tórrido.

Môt torna a enviar mensageiros, intimando Baal a vir ao seu encontro. Pois, explica, Baal matou Yam; agora é a sua vez de descer aos Infernos (2). Isso basta para desconcertar Baal. «Salve, Môt, filho de El — manda comunicar através dos seus mensageiros —, sou teu escravo, e para sempre teu». Exultante, Môt declara que, uma vez no Inferno, Baal perderá a força e será vencido.

Ordena-lhe que leve consigo os filhos e o seu cortejo de ventos, nuvens e chuvas — e Baal concorda. Mas, antes de descer aos Infernos, ele se une a uma novilha e concebe um filho. Baal enrola-o em suas roupas e o confia a El. Dir-se-ia que, no momento de supremo perigo, Baal recupera a sua forma primordial, de Touro cósmico; ao mesmo tempo, assegura um sucessor, para a hipótese de não retornar mais à superfície.

Não sabemos como Baal morreu, se vencido em combate ou simplesmente arrasado pela presença aterradora de Môt. O interesse do mito ugarítico prende-se com o facto de que Baal, jovem deus da tempestade e da fecundidade, e chefe recente do panteão, desce aos infernos e perece como Tammuz e os

(1) Lorenz R. Fisher fala em «criação de tipo-Baal», que ele distingue da «criação de tipo El»; cf. «Creation at Ugarit», pp. 320 s.

(2) *Ugarit Manual*, § 67: I: 1-8; tradução de Oldenburg, p. 113.

outros deuses da vegetação. Nenhum outro «Baal-Hadad» tem um destino similar; nem o Adad venerado na Mesopotâmia, nem o hurrita Teshup. (Mas, numa data tardia, também o próprio Marduk «desaparecia» anualmente, «encerrado na montanha»). Adivinha-se nesses *descensus ad inferos* a vontade de cumular Baal de prestígios múltiplos e complementares: paladino triunfante contra o «caos» aquático e, portanto, deus cosmocrata, ou mesmo «cosmogónico»; deus da tempestade e da fertilidade agrária (convém lembrar que ele é o filho de Dagan, «Grão»), mas também deus-soberano, resolvido a estender a sua soberania sobre o mundo inteiro (e por conseguinte também sobre o Inferno).

De qualquer modo, depois desta última empresa, as relações entre El e Baal modificaram-se. Além disso, a estrutura e os ritmos do universo recebem a sua forma actual. Quando o texto recomeça após nova lacuna, dois mensageiros vêm dizer a El que encontraram o corpo de Baal. El senta-se no chão, rasga as vestes, bate contra o peito e fere o próprio rosto; em suma, proclama o luto ritual tal como era praticado em Ugarit. «Baal está morto! – grita ele. – Que será feito das massas humanas?» (1). Subitamente, El parece libertado do seu ressentimento e do desejo de vingança. Comporta-se como um verdadeiro deus cosmocrata; percebe que a vida universal está em perigo com a morte de Baal. El pede à sua esposa que nomeie um dos seus filhos Rei, no lugar de Baal. Asherat designa Athar «o Terrível», mas, quando este sobe ao trono, descobre que não é suficientemente grande para o ocupar e reconhece que não pode ser rei.

Nesse entretanto, 'Anat parte à procura do corpo. Quando o encontra, suspende-o ao ombro e dirige-se para o norte. Depois de o enterrar, sacrifica uma considerável quantidade de gado para o banquete funerário. Depois de certo tempo, 'Anat encontra Môt. Agarra-o, e, «com uma lâmina, corta-o; com a ciranda, joeira-o; com o fogo, tisna-o; com o moinho, tritura-o; nos campos, semeia-o e os pássaros comem-no» (2). 'Anat executa uma espécie de assassínio ritual, tratando Môt como um gérmen de grão. Em geral essa morte é específica dos deuses e dos espíritos da vegetação (3). Ficamos em dúvida sobre se não é justamente por causa desse assassínio de tipo agrário que Môt regressará mais tarde à vida.

Seja como for, a execução de Môt não deixa de ter relação com o destino de Baal. El sonha que Baal está vivo e que «chovia gordura do céu e o mel corria nas ravinas» (o que lembra as imagens bíblicas, cf. *Ezequiel*, 32: 14; *Jó*, 20: 17). Ele explode em risadas e declara que vai sentar-se e repousar, pois «o vitorioso Baal está vivo, o Príncipe da Terra existe» (Driver, p. 113). Mas,

(1) Driver, *op. cit.*, p. 109; Caquot e Sznycer, pp. 424-25.

(2) Driver, p. 111; Caquot e Sznycer, p. 430.

(3) Pretendeu-se ver em Môt um «espírito da colheita», mas os seus traços «funerários» são por demais evidentes: habita o mundo subterrâneo ou o deserto, e tudo o que toca redunda em desolação.

exactamente como Yam retorna à vida, Môt reaparece depois de sete anos, e queixa-se do tratamento que sofreu da parte de 'Anat. Queixa-se também de que Baal lhe roubou a soberania, e os dois adversários recomeçam a luta. Enfrentam-se, ferem-se com a cabeça e os pés como bois selvagens, mordem-se como serpentes, até caírem os dois por terra, com Baal por cima. Mas Shapash, a deusa do Sol, adverte Môt, a mando de El, de que é inútil prosseguir a luta, e Môt submete-se, reconhecendo a soberania de Baal. Depois de alguns outros episódios apenas parcialmente compreensíveis, 'Anat é informado de que Baal será para sempre Rei, inaugurando uma era de paz, em que o «boi terá a voz da gazela e o falcão a do pardal» (1).

10. VISÃO RELIGIOSA CANANEIA.

Certos autores acreditaram reconhecer nesse mito o reflexo da morte e do reaparecimento anual da vegetação. Entretanto, na Síria e na Palestina, o verão não traz consigo a «morte» da vida vegetal; é, ao contrário, a estação das frutas. Não é o calor tórrido que atemoriza o cultivador, mas uma seca prolongada. Parece, portanto, mais plausível que a vitória de Môt se refira ao ciclo de sete anos de seca, de que se ouvem ecos no Antigo Testamento (*Genesis*, 41; *II Samuel* 24: 12 s.) (2).

Mas o interesse do mito ultrapassa as suas eventuais relações com o ritmo da vegetação. Na verdade, esses acontecimentos patéticos, e às vezes espectaculares, revelam-nos um modo específico de existência divina; especialmente uma forma de existir que comporta derrota e «morte», «desaparecimento» por inumação (Baal) ou por desmembramento (Môt), seguido de «reaparecimentos» mais ou menos periódicos. Esse tipo de existência, a um tempo intermitente e circular, lembra a modalidade dos deuses que regem o ciclo da vegetação. Trata-se, contudo, de uma nova criação religiosa, que visa a integração dos aspectos negativos da Vida num sistema unitário de ritmos antagónicos.

No fim de contas, os combates de Baal, com as suas derrotas e vitórias, asseguram-lhe a soberania no Céu e sobre a Terra; mas Yam continua a reinar sobre o «Mar» e Môt permanece Senhor do mundo subterrâneo dos mortos. Os mitos ressaltam a primazia de Baal e, portanto, a perenidade da Vida e das normas que regem o Cosmos e a sociedade humana. Precisamente por esse facto, os «aspectos negativos» representados por Yam e Môt encontram justificação. O facto de Môt ser filho de El, e principalmente de Baal não conseguir

(1) Driver, p. 119.

(2) Cf. Cyrus Gordon, «Canaanite Mythology», pp. 184, 195 s.; M. Pope *in W.d.M.*, I, pp. 262-64.

liquidá-lo, proclama a «normalidade» da morte: em última análise, a morte revela-se condição *sine qua non* da vida (1).

É provável que o mito que narra o combate entre Baal e Yam fosse recitado durante a festa do Ano Novo, e o conflito Baal-Môt por ocasião das colheitas; mas nenhum texto até hoje conhecido menciona esses factos. Da mesma forma, podemos imaginar que o rei, a quem, como se sabe, cabia desempenhar um papel importante no culto, representava Baal nas encenações mítico-rituais; todavia o argumento ainda é alvo de controvérsias. Os sacrifícios eram considerados alimentos oferecidos aos deuses. O sistema sacrificatório parece semelhante àquele do Antigo Testamento: compreendia o holocausto, o sacrifício ou oferenda de «paz» ou de «comunhão», e o sacrifício expiatório.

Os sacerdotes, *khnm*, tinham o mesmo nome que no idioma hebraico (*kôhên*). Ao lado dos sacerdotes, são igualmente mencionados as sacerdotisas (*khnt*) e os *qadecim*, pessoas «consagradas». (Na Bíblia, esse termo designa a prostituição sagrada, mas os textos ugaríticos nada indicam de semelhante). Finalmente, são citados os sacerdotes oraculares ou profetas. Os templos estavam munidos de altares e guarnecidos com imagens dos deuses e símbolos divinos. Além dos sacrifícios cruentos, o culto encerrava danças e muitos gestos orgiásticos que despertarão mais tarde a ira dos profetas. Mas não se deve esquecer que as lacunas documentais nos permitem apenas uma estimativa aproximada da vida religiosa cananeia. Não dispomos de nenhuma oração. Sabe-se que a vida é uma dádiva divina, mas ignoramos o mito da criação do homem.

Uma tal visão religiosa não era exclusivamente cananeia. Mas a sua importância e significação foram realçadas pelo facto de que os israelitas, ao penetrarem em Canaã, viram-se diante desse tipo de sacralidade cósmica, que incitava a uma actividade cultual complexa e, apesar dos excessos orgiásticos, não desprovida de grandeza. Uma vez que a crença na sacralidade da vida também era compartilhada pelos israelitas, desde o início se apresentava um problema: como conservar uma crença desse género sem a integrar na ideologia religiosa cananeia? Isso implicava, como acabamos de ver, uma teologia específica centralizada na modalidade intermitente e circular do principal deus, Baal, símbolo da vida total. Ora, Jeová não compartilhava esse modo de ser. (Aliás, tampouco El, mas El tinha sofrido outras modificações humilhantes). Além disso, muito embora o seu culto comportasse um certo número de sacrifícios, Jeová não se deixava sujeitar pelos actos cultuais: ele exigia a transformação interior do fiel através da obediência e da confiança § 114).

(1) Apenas na mitologia budista se encontra um outro grande deus da morte, Mâra, que deve o seu imenso poder justamente ao cego amor à vida que lhe devotam os seres humanos. Mas, evidentemente, na perspectiva indiana pós-upanixádica, o ciclo vida-sexualidade-morte-retorno à vida constitui o maior obstáculo no caminho da libertação (Ver o II volume desta obra).

Como veremos (§ 60), muitos elementos religiosos cananeus foram assimilados pelos israelitas. «Mas esses mesmos empréstimos eram um aspecto do conflito: Baal era combatido com as suas próprias armas. Se considerarmos que todos os grupos estrangeiros, mesmo não-semitas como os hurritas e mais tarde os filisteus, esqueceram tudo sobre a sua própria religião, muito pouco tempo depois da sua chegada a Canaã, julgaremos humanamente extraordinário que essa luta entre Jeová e Baal se tenha prolongado por tanto tempo e que, apesar dos compromissos e através de muitas infidelidades, ela tenha terminado com a vitória do Jeovismo (1)».

Pórtico hitita
Anatólia, cerca de 1400 a.C.

(1) R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, I, pp. 147-148.

CAPÍTULO VII

«Quando Israel era Criança»...

1. OS DOIS PRIMEIROS CAPÍTULOS DO GÉNESIS.

A religião de Israel é acima de tudo a religião do Livro. Esse corpo de escrituras é constituído de textos de idade e orientação diversas, que representam, por certo, tradições orais bastante antigas, mas reinterpretadas, corrigidas e redigidas durante vários séculos e em diferentes meios (1). Os autores modernos começam a história da religião de Israel por Abraão. Na verdade, segundo a tradição, é ele o escolhido de Deus para se tornar o antepassado do povo de Israel e tomar posse de Canaã. Mas os 11 primeiros capítulos do *Génesis* relatam os acontecimentos fabulosos que precederam a eleição de Abraão, desde a Criação até ao Dilúvio e à Torre de Babel. A redacção desses capítulos é, como se sabe, mais recente do que muitos outros textos de Pentateuco. Por outro lado, alguns autores — e dos mais notáveis — afirmaram que a cosmogonia e os

(1) Problemas levantados pelas fontes e redacção do *Pentateuco*, isto é, os cinco primeiros livros da Lei (*tôrâh*), são consideráveis. Para o que nos propomos, basta lembrar que as fontes foram designadas pelos termos: *jeovista*, porque essa fonte, a mais antiga (século X ou IX), chama a Deus Jeová, *eloísta* (ligeiramente mais recente: utiliza o nome Elohim, «Deus»), *sacerdotal* (a mais recente; obra dos sacerdotes, ela insiste sobre o culto e a Lei) e *deuteronómica* (fonte que se encontra quase exclusivamente no livro *Deuteronómio*). Acrescentemos, contudo, que para a crítica vétero-testamentária contemporânea a análise textual é mais complexa e mais cheia de matizes. Salvo indicação em contrário, citamos *A Bíblia de Jerusalém*.

mitos de origem (criação do homem, origem da morte etc.) desempenharam um papel secundário na consciência religiosa de Israel. Em suma, os hebreus interessavam-se mais pela «história santa», isto é, pelas suas relações com Deus, do que pela história das origens, que narra os acontecimentos míticos e fabulosos do *primordium*.

Isso pode ser verdadeiro a partir de determinada época e, sobretudo, para certa elite religiosa. Mas não se tem razão em concluir que os antepassados dos israelitas eram indiferentes às questões que apaixonavam todas as sociedades arcaicas, principalmente a cosmogonia, a criação do homem, a origem da morte e alguns outros episódios grandiosos. Ainda nos nossos dias, depois de 2.500 anos de «reformas», os acontecimentos referidos nos primeiros capítulos do *Génesis* continuam a alimentar a imaginação e o pensamento religiosos dos herdeiros de Abraão. Seguindo a tradição pré-moderna, começamos, pois, a nossa exposição com os primeiros capítulos dos *Génesis*. A data tardia da sua redacção não constitui absolutamente uma dificuldade, pois o conteúdo é arcaico; de facto, ele reflecte concepções mais antigas do que a *saga* de Abraão.

Na abertura do *Génesis*, temos este passo célebre: «No princípio criou Deus (Elohim) o céu e a terra. A terra, porém, estava vazia e nua, as trevas cobriam o abismo e o espírito de Deus flutuava sobre as águas» (I: 1-2). A imagem do oceano primordial, sobre o qual flutua um deus criador, é muito arcaica (1). Entretanto, o tema do deus sobrevoando o abismo aquático não é atestado na cosmogonia mesopotâmica, ainda que o mito relatado no *Enuma elish* fosse provavelmente familiar ao autor do texto bíblico. (De facto, o oceano primordial é designado, em hebraico, *tehôm*, termo etimologicamente solidário do babilônio *tiamat*). A criação propriamente dita, ou seja, a organização do «caos» (*tôhû wâ bôhû*), é efectuada pelo poder da palavra de Deus. Ele diz: «Faça-se a luz», e a luz fez-se (I: 3). E as etapas sucessivas da criação são sempre realizadas pela palavra divina. O «caos» aquático não é personificado (cf. Tiamat) e, por conseguinte, não é «vencido» num combate cosmogónico.

Esse relato bíblico apresenta uma estrutura específica: 1) criação pela Palavra (2); 2) de um mundo que é «bom»; e 3) da vida (animal e vegetal), que é «boa» e que Deus abençoa (I: 10, 21, 31 etc.); 4) finalmente a obra cosmogónica é coroada pela criação do homem. No sexto e último dia, Deus diz: «Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, o qual presida aos

(1) Em numerosas tradições, o Criador é imaginado sob a forma de pássaro. Mas trata-se de um «endurecimento» do símbolo original: o Espírito divino transcende a massa aquática, é livre para mover-se; consequentemente, ele «voa» como um pássaro. Convém lembrar que o «pássaro» é uma das imagens arquetípicas do espírito.

(2) Acrescentemos que a palavra criadora dos deuses é atestada noutras tradições; não somente na teologia egípcia, mas também entre os polinésios. Cf. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 44 s.

peixes do mar, às aves do céu, às bestas» etc. (I: 26). Nenhuma fachanha espectacular (combate tipo Marduk-Tiamat) (1), nenhum elemento «pessimista» na cosmogonia ou na antropogonia (o mundo formado a partir de um Ser primordial «demoníaco» - Tiamat —, o homem modelado com o sangue de um arquidemônio, Kingu). O mundo é «bom» e o homem é uma *imago dei*; ele habita, tal como o seu Criador e modelo, o Paraíso. Entretanto, como o *Génesis* não tarda a salientar, a vida é penosa, apesar de ter sido abençoada por Deus, e os homens já não habitam o Paraíso. Mas tudo isso é o resultado de uma série de erros e de pecados dos antepassados. Foram eles que modificaram a condição humana. Deus não tem nenhuma responsabilidade nessa deterioração da sua obra-prima. Assim como para o pensamento indiano pós-upanixádico, o homem, mais exactamente a espécie humana, *é o resultado dos seus próprios actos*.

O outro relato, jeovista (2: 5 s.), é mais antigo e difere claramente do texto sacerdotal que acabamos de resumir. Não se trata mais da criação do céu e da terra, mas de um deserto que Deus (Jeová) tornou fértil por meio de uma onda que subia do solo. Jeová modelou o homem (*âdâm*) com o barro e animou-o insuflando-lhe «nas suas narinas um sopro de vida». Pois Jeová «plantou um jardim no Éden», fez brotar todas as espécies de «árvores boas» (2: 8 s.) e instalou o homem no jardim «para cultivá-lo e guardá-lo» (2: 15). Em seguida, Jeová deu forma aos animais e às aves, sempre com barro, levou-os a Adão e este pôs-lhes nomes (2). Finalmente, depois de tê-lo adormecido, Jeová tirou uma das suas costelas e formou uma mulher, que recebeu o nome de Eva (hebraico *hawwâh*, vocábulo etimologicamente solidário do termo que significa a «vida»).

Os exegetas observaram que o relato jeovista, mais simples, não opõe o «caos» aquático ao mundo das «formas», mas o deserto e a seca à vida e à vegetação. Parece portanto plausível que esse mito de origem tenha nascido numa zona desértica. Quanto à criação do primeiro homem com barro, o tema era conhecido, como já vimos (§ 17), na Suméria. Mitos análogos são atestados quase que no mundo inteiro, desde o Egipto antigo e a Grécia até às populações «primitivas». A ideia básica parece a mesma: o homem formou-se de uma matéria-prima (terra, madeira, osso) e foi animado pelo sopro do criador. Em muitos casos, tem a forma do seu autor. Por outras palavras, como já observamos a pro-

(1) Existem, contudo, outros textos que evocam a vitória contra um monstro ofídio denominado dragão (*tannin*), ou Raabe, ou Leviatã, e que lembram as tradições mesopotâmica e cananeia (cf., por exemplo, *Salmo* 74: 13 s.; *Jó* 26: 12 s.).

(2) Trata-se de um traço específico às ontologias arcaicas: os animais e as plantas começam a existir realmente a partir do momento em que lhes são dados nomes (cf. o exemplo de uma tribo australiana em Eliade, *Mythes, rêves e mystères*, p. 255).

pósito de um mito sumério, mediante a sua «forma» e a sua «vida», o homem partilha, de algum modo, da condição do criador. Só o seu corpo é que pertence à «matéria» (1).

A criação da mulher a partir de uma costela retirada a Adão pode ser interpretada como indicadora da androginia do Homem primordial. Concepções similares são atestadas noutras tradições, inclusive as transmitidas por alguns *midrashim*. O mito do andrógino ilustra uma crença bastante difundida: a perfeição humana, identificada no Antepassado mítico, encerra uma *unidade* que é, simultaneamente, uma *totalidade*. Avaliaremos a importância da androginia quando discutirmos certas especulações gnósticas e herméticas. Convém frisar que a androginia humana tem por modelo a bissexualidade divina, concepção compartilhada por muitas culturas (2).

2. O PARAÍSO PERDIDO. CAIM E ABEL.

O jardim do Éden, com o seu rio que dividia-se em quatro afluentes e levava a vida às quatro regiões da Terra, e as suas árvores que Adão devia guardar e cultivar, lembra a imagística mesopotâmica. É provável que, também nesse caso, o relato bíblico utilize uma certa tradição babilónica. Mas o mito de um Paraíso original, habitado pelo Homem primordial, e o mito de um lugar «paradisíaco» dificilmente acessível aos humanos eram conhecidos além do Eufrates e do Mediterrâneo. Como todos os «Paraísos», o Éden (3) encontra-se no Centro do Mundo, onde emerge o rio de quatro afluentes. No meio do jardim elevavam-se a árvore da vida e a árvore da ciência do bem e do mal (2:9). Jeová

(1) Acrescentemos que, segundo numerosas tradições, ao morrer, o «espírito» retorna para junto do seu criador celeste, e o corpo é devolvido à Terra. Mas esse «dualismo» antropológico foi rejeitado pelos autores bíblicos, como aliás pela maioria dos seus contemporâneos do Próximo Oriente. Só muito tardiamente é que novas concepções antropológicas propuseram uma solução mais audaciosa.

(2) A bissexualidade divina é uma das múltiplas fórmulas da «totalidade/unidade» representada pela união dos pares de opostos: feminino-masculino, visível-invisível, Céu-Terra, luz-escuridão, mas também bondade-maldade, criação-destruição etc. A meditação sobre esses pares de opostos levou, em diversas religiões, a conclusões audaciosas referentes tanto à condição paradoxal da divindade quanto à revalorização da condição humana.

(3) Essa palavra foi relacionada pelos hebreus com o vocábulo *é'dén*, «delícias». O termo Paraíso, de origem iraniana (*pairi-daeza*), é mais tardio. Imagens paralelas, familiares sobretudo no Próximo Oriente e no mundo egeu, apresentam uma Grande Deusa ao lado de uma Árvore da Vida e de uma fonte vivificante, ou uma Árvore da Vida guardada por monstros e grifos; cf. Eliade, *Traité*, §§ 104-108.

deu ao homem a seguinte ordem: «Come de todos os frutos das árvores do jardim mas não comas da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque se comeres dele, de certeza morrerás» (2: 16-17). Uma ideia, aliás desconhecida, destaca-se dessa proibição: *o valor existencial do conhecimento*. Noutros termos, a *ciência* pode modificar radicalmente a estrutura da *existência* humana.

Entretanto, a serpente conseguiu tentar Eva. «Bem podeis estar seguros que não haveis de morrer: porque Deus sabe que mal comerdes desse fruto, se abrirão vossos olhos: e sereis como deuses conhecendo o bem e o mal» (3: 4-5). Esse episódio, deveras misterioso, deu lugar a inúmeras interpretações. O pano de fundo lembra um símbolo mitológico muito conhecido: a Deusa nua, a árvore milagrosa e o seu guardião, a Serpente. Entretanto, em vez de um herói que triunfa e se apodera do símbolo da vida (fruto milagroso, fonte da juventude, tesouro etc.), o relato bíblico apresenta Adão, vítima ingénua da perfídia da serpente. Temos, em síntese, uma «imortalização» malograda, como a de Gilgamesh (§ 23). Pois, uma vez omnisciente, igual aos «deuses», Adão podia descobrir a Árvore da Vida (da qual Jeová não lhe havia falado) e tornar-se imortal. O texto é claro e categórico: «Jeová Deus disse: — Eis aqui está feito Adão como um de nós conhecendo o bem e o mal. Mas agora, que não lance a mão, e tome do fruto da árvore da vida e coma dele, e viva eternamente» (3: 22). E Deus pôs o casal fora do Paraíso e condenou-o a trabalhar para viver.

Voltando ao enredo evocado há pouco — a Deusa nua e a Árvore milagrosa guardada por um dragão — a serpente do *Génesis* afinal de contas teve sucesso no seu papel de «guardiã» de um símbolo de Vida ou de juventude. Mas esse mito arcaico foi radicalmente modificado pelo autor dos relatos bíblicos. O «fracasso iniciatório» de Adão foi reinterpretado como uma punição amplamente justificada: a sua desobediência denunciava o seu orgulho diabólico, o desejo de assemelhar-se a Deus. Era o maior pecado que a criatura podia cometer contra o seu Criador. Era o «pecado original», noção prenhe de consequências para as teologias hebraica e cristã. Uma tal visão da «queda» somente se podia impor numa religião centralizada na omnipotência e no ciúme de Deus. Da forma como nos foi transmitido, o relato bíblico indica a crescente autoridade do monoteísmo jeovista (1).

Segundo os redactores dos capítulos 4-7 do *Génesis*, esse primeiro pecado não só acarretou a perda do Paraíso e a transformação da condição humana, mas tornou-se de algum modo a fonte de todas as desventuras que se abateram sobre a humanidade. Eva deu à luz Caim, que «cultiva o solo», e Abel, «pastor de ovelhas». Quando os irmãos ofereceram o sacrifício de gratidão — Caim,

(1) Acrescentemos contudo que o mito da «queda» nem sempre foi entendido de acordo com a interpretação bíblica. Principalmente a partir da época helenística e até aos tempos do iluminismo, inúmeras interpretações tentaram elaborar uma mitologia adâmica mais audaciosa e, muitas vezes, mais original.

produtos do solo, e Abel as primícias do seu rebanho —, Jeová acolheu a oferta deste último, mas não a de Caim. Irado, Caim «investiu contra seu irmão e matou-o (4: 8). Doravante, sentenciou Jeová, «serás maldito e expulso do solo fértil [...] Se cultivares o solo, ele não mais te dará frutos: andarás vagabundo e fugitivo sobre a Terra» (4: 11-12).

Pode-se ver nesse episódio a oposição entre lavradores e pastores, e, implicitamente, a apologia destes últimos. Entretanto, se o nome de Abel denota «pastor», Caim significa «ferreiro». O seu conflito reflecte a situação ambivalente do ferreiro em certas sociedades de pastores, onde ele é ora desprezado, ora respeitado, mas sempre temido (1). Como vimos (§ 15), o ferreiro é considerado o «senhor do fogo» e dispõe de poderes mágicos temíveis. Em todo o caso, a tradição conservada no relato bíblico reflecte a idealização da existência «simples e pura» dos pastores-nómadas, e a resistência contra a vida sedentária dos agricultores e dos habitantes das cidades. Caim «torna-se um construtor de cidade» (4: 17), e um dos seus descendentes é Tubalcaim, «o antepassado de todos os ferreiros que trabalham o cobre e o ferro» (4: 22). O primeiro assassínio é portanto cometido por aquele que, de alguma forma, encarna o símbolo da tecnologia e da civilização urbana. Implicitamente, todas as técnicas são suspeitas de «magia».

3. ANTES E DEPOIS DO DILÚVIO.

Seria inútil resumir a descendência de Caim e de Sete, o terceiro filho de Adão. Em conformidade com a tradição atestada na Mesopotâmia, no Egipto e na Índia, segundo a qual os primeiros antepassados alcançam uma idade fabulosa, Adão gerou Sete com 130 anos e morreu 800 anos depois (5: 3 s.). Todos os descendentes de Sete e de Caim desfrutaram de uma existência de 800 a 900 anos. Um episódio curioso marca essa época ante-diluviana: a união de certos seres celestes, «filhos de Deus», com as filhas dos homens, que lhes deram filhos, «os heróis dos tempos passados» (6: 1-4). Trata-se, muito provavelmente, de «anjos decaídos». A sua história será amplamente contada num livro tardio (*Enoque*, VI-XI), o que não implica necessariamente que o mito fosse anteriormente desconhecido. Com efeito, encontram-se crenças análogas na Grécia antiga e na Índia: é a época dos «heróis», personagens semi-divinas cuja actividade se processou pouco antes do início dos tempos actuais («na aurora da história»), isto é, no momento em que as instituições específicas a cada cultura estavam a ser instauradas. Voltando ao relato bíblico, foi depois dessas uniões entre os anjos decaído e as filhas dos mortais que Deus decidiu limitar

(1) Cf. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, pp. 89 s.

a idade do homem a 120 anos. Seja qual for a origem desses temas míticos (Caim e Abel, os Patriarcas de antes do Dilúvio, a descida dos «filhos de Deus», o nascimento dos «heróis»), é significativo que os redactores os tenham mantido no texto final do *Génesis*, e isso a despeito de certos traços antropomórficos que eles imputavam a Jeová.

O acontecimento mais digno de nota dessa época foi o Dilúvio. «Jeová viu que a malícia dos homens era grande sobre a Terra e que todos os pensamentos dos seus corações, em todo o tempo, eram aplicados ao mal» (6: 5). Deus arrependeu-se de ter criado o homem, e decidiu acabar com a sua espécie. Apenas Noé, sua mulher e seus filhos (Sem, Cã e Jafé), acompanhados das respectivas esposas, é que serão salvos. Pois, «Noé era um homem justo... e andava com Deus» (6: 10). Seguindo as instruções precisas de Jeová, Noé construiu a arca e encheu-a com os representantes de todas as espécies animais. «No ano 600 da vida de Noé, no dia 17 do segundo mês do mesmo ano, romperam-se todas as origens do grande abismo, e abriram-se as cataratas do céu. E caiu a chuva sobre a Terra durante 40 dias e 40 noites» (7: 11-12). Quando as águas baixaram, parou a arca sobre o monte Ararat. Noé saiu e ofereceu um sacrifício. «Jeová aspirou o agradável odor» e, apaziguado, prometeu nunca mais «amaldiçoar a Terra por causa dos homens» (8: 21). Estabeleceu uma aliança com Noé e seus descendentes, e o sinal dessa aliança foi o arco-íris (9: 13).

O relato bíblico apresenta um certo número de elementos comuns com o dilúvio narrado na *Epopeia de Gilgamesh*. É possível que o redactor tenha conhecido a versão mesopotâmica, ou, o que parece ainda mais provável, que haja utilizado uma fonte arcaica, conservada desde tempos imemoriais no Médio Oriente. Os mitos do Dilúvio são, como já observámos (§ 18), extremamente disseminados e participam essencialmente do mesmo simbolismo: a necessidade de destruir radicalmente um mundo e uma humanidade degenerados, a fim de os poder recriar, ou seja, restituir-lhes a integridade inicial. Entretanto, essa cosmologia cíclica já se revela modificada nas versões sumérica e acádica. O redactor do relato bíblico retoma e prolonga a reinterpretação da catástrofe diluviana: alça-a à categoria de um episódio da «história sagrada». Jeová pune a depravação do homem e não lamenta as vítimas do cataclismo (tal como os deuses na versão babilónica; cf. a *Epopeia de Gilgamesh*, tabuinha XI: 116-37). A importância por ele concedida à pureza moral e à obediência antecipa a «Lei» que será revelada a Moisés. Como tantos outros acontecimentos fabulosos, o Dilúvio foi mais tarde continuamente reinterpretado e revalorizado sob diferentes perspectivas.

Os filhos de Noé tornaram-se os antepassados de uma nova humanidade. Nesse tempo, todos falavam a mesma língua. Mas, um dia, os homens decidiram construir «uma torre cujo cume alcance os céus» (11: 4). Foi a última façanha «diabólica». Jeová «desceu para ver a cidade a a torre», e compreendeu que, doravante, «nenhum projecto se tornará impossível para eles» (11: 5-6).

Confundiu, então, a linguagem dos homens, que nunca mais se compreenderam uns aos outros. Depois, Jeová dispersou-os «por toda a face da Terra e eles pararam de edificar a cidade» (11:7-8), que desde então foi conhecida pelo nome de Babel.

Também nesse caso temos um velho tema mítico re-interpretado sob a perspectiva do jeovismo. Trata-se, primeiro, da tradição arcaica segundo a qual certos seres privilegiados (antepassados, heróis, reis lendários, xamãs) subiram ao céu com o auxílio de uma árvore, uma lança, uma corda ou uma cadeia de flechas. Mas a ascensão ao céu *in concreto* foi interrompida no termo da época mítica primordial (1). Outros mitos referem o fracasso das posteriores empresas de subir ao céu com a ajuda de diversos andaimes. É impossível saber o redactor bíblico tinha conhecimento dessas crenças imemoriais. Em todo o caso, eram-lhe familiares os *ziqqurat* babilónicos, que comportavam um simbolismo similar, Efectivamente, o *ziqqurat*, segundo se pensava, tinha a sua base no umbigo da Terra e o seu cume estava no céu. Ao galgar os andares de um *ziqqurat*, o rei ou o sacerdote chegava *ritualmente* (isto é, simbolicamente) ao Céu. Ora, para o redactor bíblico, essa crença, que ele entendia literalmente, era ao mesmo tempo simplista e sacrílega: ela foi, portanto, radicalmente, ou mais exactamente dessacralizada e desmitificada.

É importante frisar que, a despeito de um longo e complexo trabalho de selecção, eliminação e desvalorização dos materiais arcaicos herdados ou tomados de empréstimo, os últimos redactores do *Génesis* conservaram toda uma mitologia de tipo tradicional: ela começa com a cosmogonia e a criação do homem, evoca a existência «paradisíaca» dos antepassados, relata o drama da «queda», com as suas consequências fatais (mortalidade, obrigação de trabalhar para viver, etc.), recorda a degenerescência progressiva da primeira humanidade, a qual justifica o dilúvio, e conclui com o último episódio fabuloso: a perda da unidade linguística e a dispersão da segunda humanidade, pós-diluviana, consequência de um novo projecto «diabólico». Tal como nas culturas arcaicas e tradicionais, essa mitologia constitui, em suma, uma «história santa»: explica a origem do mundo e, ao mesmo tempo, a actual condição humana. Não há dúvida de que, para os hebreus, essa «história santa» se torna exemplar depois de Abraão e sobretudo com Moisés; mas isso não invalida a estrutura e a função mitológicas dos 11 primeiros capítulos do *Génesis*.

Muitos autores têm insistido no facto de que a religião de Israel não «inventou» nenhum mito. No entanto, se o termo «inventar» é compreendido como indicando uma criação espiritual, o trabalho de selecção e de crítica da tradições mitológicas imemoriais equivale à emergência de um novo «mito», por outras palavras, de uma nova visão religiosa do mundo susceptível de se tornar

(1) Nos nossos dias, os xamãs empreendem essa viagem celeste «em espírito», isto é, num transe extático.

exemplar. Ora, o génio religioso de Israel transformou as relações de Deus com o povo eleito numa «história sagrada» de género até então desconhecido. A partir de certo momento, essa «história sagrada» ao que parece exclusivamente «nacional», revela-se um modelo exemplar para toda a humanidade.

4. A RELIGIÃO DOS PATRIARCAS.

O décimo segundo capítulo do *Génesis* introduz-nos num mundo religioso novo. Jeová (1) diz a Abraão: «Sai da tua terra, e da tua parentela, e da casa de teu pai, e vem para a terra que te mostrarei. E eu te farei pai de um grande povo, e te abençoarei: tornarei célebre o teu nome, e tu serás bendito. Abençoarei os que te abençoarem, e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. E em ti serão benditas todas as nações da Terra» (12:1-3).

Na sua forma actual, esse texto foi certamente redigido séculos após o acontecimento por ele relatado. Mas a concepção religiosa implícita na «eleição» de Abraão prolonga crenças e costumes familiares no Próximo Oriente do II milénio. O que distingue o relato bíblico é a mensagem pessoal de Deus e suas consequências. Sem ser previamente invocado, Deus revela-se a um ser humano, e faz-lhe uma série de perguntas seguidas de promessas prodigiosas. Segundo a tradição, Abraão obedece-lhe, como lhe obedecerá mais tarde quando Deus lhe pedir o sacrifício de Isaac. Aqui, estamos diante de um novo tipo de experiência religiosa: a «fé abraâmica», tal como foi compreendida depois de Moisés e que se tornará, com o tempo, a experiência religiosa específica ao judaísmo e ao cristianismo.

Abraão deixou portanto a Ur dos caldeus e chegou a Harran, no Noroeste da Mesopotâmia. Mais tarde, viajou para o sul e estabeleceu-se por algum tempo em Siquém; em seguida, conduziu as suas caravanas entre a Palestina e o Egipto (*Génesis*, 13: 1-3). A história de Abraão e as aventuras do seu filho Isaac, do seu neto Jacob, e de José, constituem o chamado período dos Patriarcas. Por muito tempo, a crítica havia considerado os Patriarcas personagens lendárias. Mas há um século, graças sobretudo às descobertas arqueológicas, certos autores estão inclinados a aceitar, pelo menos em parte, a historicidade das tradições patriarcais. Isso não quer dizer, decerto, que os capítulos 11-50 do *Génesis* constituam «documentos históricos».

Para a nossa finalidade, pouco importa saber se os antepassados dos hebreus, os «*Apiru*, eram criadores de asnos e mercadores que acompanhavam as

(1) Evidentemente, «Jeová» é um anacronismo, aqui e em todas as outras passagens já citadas, pois que esse nome só foi revelado mais tarde a Moisés.

caravanas (1), ou se eram pastores de ovelhas ou de cabras em via de sedentarização (2). Basta lembrar que existe um certo número de analogias entre os costumes dos Patriarcas e as instituições sociais e jurídicas do Próximo Oriente. É igualmente admitido que diversas tradições mitológicas foram conhecidas e adaptadas pelos Patriarcas durante a sua passagem pela Mesopotâmia. Quanto à religião dos Patriarcas, é caracterizada pelo culto do «deus pai» (3). Este é invocado, ou manifesta-se, como «o deus do meu/teu/seu pai» (*Gén.*, 31:5; etc.). Outras fórmulas contêm um nome próprio, às vezes precedido da palavra «pai»: «o deus de Abraão» (*Gén.*, 31: 53), «o deus do teu pai Abraão» (26:24; etc.), «o deus de Isaac» (32: 10; etc.), ou «deus de Abraão, de Isaac e de Jacob» (32:24; etc.). Essas fórmulas encontram paralelos no Oriente antigo (4).

O «deus do pai» é primitivamente o deus do antepassado imediato, que os filhos reconhecem. Ao revelar-se ao antepassado, ele atestou uma espécie de parentesco. É um deus dos nómadas, que não está ligado a um santuário, e sim a um grupo de homens, a quem acompanha e protege. Ele «compromete-se diante dos seus fiéis através de promessas» (5). Outros nomes, talvez ainda mais antigos, são *pahad yishâk*, que se traduzia por «terror de Isaac», mas que significa antes de tudo «Parente de Isaac», e «*abhîr ya*» *aqobh*, «Valoroso (ou defensor) de Jacob» (*Gén.*, 42-53).

Ao penetrarem em Canaã, os Patriarcas foram confrontados com o culto do deus El, e o «deus pai» acaba por lhe ser identificado (6). Essa assimilação leva à suposição de que existia certa semelhança estrutural entre os dois tipos de divindade. Em todo o caso, uma vez identificado a El, o «deus do pai» obtém a dimensão cósmica que não podia ter enquanto divindade de famílias e

(1) Como sustenta Albright em vários trabalhos; ver por último *Yahveh and the Gods of Canaan*, 62-64, e *passim*.

(2) É a tese, entre outros, de R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, I, pp. 220-222.

(3) É mérito de Albrecht Alt ter sido o primeiro a chamar a atenção para esse traço específico; ver *Der Gott der Vaeter* (1929).

(4) Nos séculos XIX a.C. os assírios da Capadócia tomavam por testemunhas «o deus do meu pai« (ou do teu/seu pai). Ver as fontes citadas por Ringgren, *La Religion d'Israel*, p. 32; Fohrer, *History of Israelite Religion*, p. 37; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, I, pp. 257-58. Para uma interpretação mais minuciosa, cf. Cross, *Canaanite Myth and Hebreu Epic*, pp. 12 s.

(5) De Vaux, p. 261. «O tema da promessa reaparece com frequência no *Génesis*. Apresenta-se sob diferentes formas: promessa de uma posteridade, ou de uma terra, ou de ambos ao mesmo tempo» (*ibid*).

(6) Os relatos patriarcais citam nomes compostos do elemento *'el* seguido de um substantivo: *El* Rei, «El da visão» (*Gén.*, 16: 13); El Shaddai, «Aquele da Montanha» (18: 1; etc.); El 'Olam, «El da Eternidade» (21: 33); El Bethel (31: 13; etc.). Cf. de Vaux, pp. 262 s. Ringgren, pp. 33 s.; Cross, pp. 44 s.

Pintura rupestre – representação mágica ou sagrada de animais.
Lascaux, França paleolítica.

Xamã – entregue às suas viagens mágicas.
França pré-histórica.

de clãs. É o primeiro exemplo, historicamente atestado, de uma síntese que enriquece a herança patriarcal. Mas não será o único.

Muitas passagens descrevem, de forma aliás bastante concisa, as práticas religiosas dos Patriarcas. Algumas dessas passagens reflectem entretanto uma situação posterior. Portanto, é oportuno comparar o ritual bíblico com as práticas específicas das culturas pastorais arcaicas, em primeiro lugar dos árabes pré-islâmicos. Segundo o *Génesis*, os Patriarcas ofereciam sacrifícios, erguiam altares e levantavam pedras, untando-as com óleo. Mas é provável que se praticasse unicamente o sacrifício cruento (*zébah*) de tipo pascal, sem sacerdotes e, segundo alguns, sem altar: «Cada ofertante imolava pessoalmente a sua vítima, tomada ao rebanho; ela não era queimada, mas comida em comum pelo autor do sacrifício e por sua família» (1).

É difícil precisar o sentido original das pedras levantadas (*massebah*), pois o seu contexto religioso difere. Uma pedra pode testemunhar a conclusão de um acordo (*Gén.*, 31: 45, 51-52), ou assinalar uma teofania, como no episódio de Jacob. Este adormeceu com a cabeça em cima de uma pedra, e viu uma escada cuja extremidade superior alcançava o céu, e «Jeová, estava diante dele» e prometeu-lhe essa terra. Ao acordar, Jacob levantou a pedra sobre a qual havia dormido e chamou ao lugar *bêth-el*, a «casa de Deus» (*Gén.*, 28: 10-22). As pedras levantadas têm uma função no culto cananeu; é por esse motivo que mais tarde foram condenadas pelo jeovismo. Entretanto, o costume existia entre os árabes pré-islâmicos (cf. nota 19), sendo provável que fosse compartolhado igualmente pelos antepassados dos israelitas (2).

5. ABRAÃO, «PAI DA FÉ».

Contudo, os dois rituais que desempenharam um papel considerável na história religiosa de Israel são o sacrifício de aliança e o sacrifício de Isaac.

(1) R. de Vaux, *op. cit.*, p. 217. «Na Arábia central, a vítima era imolada diante de uma pedra erecta, símbolo da presença divina, e o sangue era derramado sobre a pedra ou vertido numa fossa cavada ao pé dessa mesma pedra. Tais sacrifícios eram oferecidos particularmente nas festas que os árabes nómadas celebravam no primeiro mês da Primavera para assegurar a fertilidade e a prosperidade do rebanho. É provável que os antepassados de Israel, pastores semi-nómadas, já celebrassem uma festa análoga» (*ibid.*).

(2) Os relatos patriarcais falam em determinadas árvores sagradas: por exemplo, o Carvalho de Mora (12: 6) e o Carvalho de Mambra (13: 18; etc.). Essas árvores dos Patriarcas, cuja veneração se tornava incómoda, foram proscritas mais tarde, quando se condenaram os lugares de culto cananeus, estabelecidos «sobre as colinas, debaixo de toda a árvore verdejante» (*Deut.*, 12: 2).

O primeiro (*Gén.*, 15: 9 s.) foi prescrito directamente por Deus a Abraão. Compreende a partilha de uma vitela, de uma cabra e de um carneiro, rito que tem analogias noutros lugares (por exemplo, entre os hititas; cf. § 43). Mas o elemento decisivo é constituído por uma teofania nocturna: «Quando o sol se pôs [...] eis que um forno, donde saía muito fumo, e uma tocha ardente passaram por entre as novilhas divididas» (15: 17). «Naquele dia», Deus «firmou uma aliança com Abraão» (15: 18). Não se trata de um «contrato, pois Deus não impõe nenhuma obrigação a Abraão: o compromisso só a Ele afecta. Esse ritual, de que não se encontra outro exemplo no Antigo Testamento, foi praticado até a época de Jeremias. Muitos autores contestam que ele fosse conhecido no tempo dos Patriarcas. Sem dúvida, o sacrifício é apresentado num contexto jeovista, mas a reinterpretação teológica não conseguiu anular o seu carácter primitivo.

No *Génesis*, apenas um sacrifício — o de Isaac (22: 1-19) — é minuciosamente descrito. Deus pedira-lhe que Lhe oferecesse o filho em holocausto (*'olah*), e Abraão preparava-se para sacrificá-lo, quando Isaac foi substituído por um carneiro. Esse episódio deu lugar a inúmeras controvérsias. Observou-se, entre outras coisas, que o termo «holocausto» é repetido por seis vezes. Ora, esse género de sacrifício parece ter sido tomado de empréstimo aos cananeus depois da instalação definitiva das tribos (1). Tem-se falado ainda de uma «idealização do passado». No entanto, cumpre não esquecer que o *Génesis* contém muitas histórias sórdidas, «que mostram que os redactores estavam mais preocupados *com a trasmissão fiel das tradições do que com a sua idealização*» (2). (O grifo é nosso).

Qualquer que seja a sua origem, o episódio ilustra, com um vigor que não foi igualado no Antigo Testamento, o sentido profundo da fé «abraâmica». Abraão não se preparava para sacrificar o filho, tendo em vista um resultado preciso; tal como o fez Mesha, o rei dos mabitas, ao sacrificar o seu primogénito para forçar a vitória (*II Reis*, 3: 27); ou Jefté, que se comprometeu com Jeová a ofertar-lhe em holocausto a primeira pessoa que, depois da vitória, lhe viesse ao encontro, sem imaginar que seria a sua própria filha (*Juízes*, 11: 30 s.). Não se trata de um sacrifício do primogénito, ritual que, aliás, só foi conhecido mais tarde e que nunca se torna comum entre os israelitas. Abraão sentia-se ligado ao seu Deus pela «fé». Não «compreendia» o sentido do acto que Deus acabava de lhe solicitar, enquanto aqueles que ofereciam o seu primogénito a uma divindade

(1) R. de Vaux, p. 270: «As primeiras menções nos textos de antiguidade assegurada datam da época dos Juízes».

(2) H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, p. 27. Na verdade, o texto ensina-nos muito poucas coisas sobre o culto praticado por certos filhos de Jacob, mas somos informados de várias histórias que os desabonam, como, por exemplo, a história de Simeão e Levi em Siquém (*Gén.*, 34) ou a de Judá e Tamar (*Gén.*, 38).

percebiam perfeitamente o significado e a força mágico-religiosa do ritual. Por outro lado, Abraão de modo algum duvidava da santidade, da perfeição e da omnipotência do seu Deus. Por conseguinte, se o acto prescrito tinha todas as aparências de um infanticídio, era por causa da impotência da compreensão humana. Só Deus conhecia o sentido e o valor de um gesto que, para todos os outros, absolutamente não se distinguia de um crime.

Temos aqui um caso especial da dialéctica do sagrado: não somente o «profano» é transmutado em «sagrado», embora conservando a sua estrutura primitiva (uma pedra *sagrada* não deixa de ser uma *pedra*), mas a «sacralização» nem mesmo pode ser apreendida pela inteligência: o infanticídio não é transformado num ritual que vise um efeito específico (como acontecia entre aqueles que sacrificavam os seus primogénitos). Abraão não executa um ritual (já que não perseguia nenhum objectivo e não compreendia o sentido do seu acto); por outro lado, a sua «fé» garantia-lhe que ele não cometia um crime. Dir-se-ia que Abraão não duvidava da «sacralidade» do seu gesto, mas ela era-lhe inecognoscível».

A meditação sobre essa impossibilidade de reconhecer o «sagrado» (uma vez que o «sagrado» é completamente identificado com o «profano») terá importantes consequências. Como veremos, a «fé abraâmica» permitirá ao povo judeu, depois da segunda destruição do Templo e do desaparecimento do Estado, suportar todas as provas da sua trágica história. E, da mesma forma, foi meditando o exemplo de Abraão que, tão tardiamente, nos séculos XIX e XX, alguns pensadores cristãos apreenderam o carácter paradoxal e, em última instância, «irreconhecível» da sua fé. Kierkegaard renunciava à sua noiva, na esperança de que, de um modo impossível de imaginar, ela lhe seria restituída. E quando Leon Chestov afirmava que a verdadeira fé implica uma única certeza: «para Deus tudo é possível», ele apenas traduzia, simplificando-a, a experiência de Abraão.

6. MOISÉS E A SAÍDA DO EGIPTO.

Os começos da religião de Israel são relatados nos capítulos 46-50 do *Génesis*, no *Êxodo* e no livro dos *Números*. Trata-se de uma série de acontecimentos, na sua maioria provocados directamente por Deus. Recordemos os mais importantes: a instalação de Jacob e de seus filhos no Egipto; a perseguição desencadeada, alguns séculos mais tarde, por um Faraó que ordenou o extermínio dos primogénitos dos israelitas; as peripécias de Moisés (salvo miraculosamente da matança e educado na corte do Faraó) depois de haver matado um soldado egípcio que moía de pancadas um dos seus irmãos, especialmente a sua fuga no deserto de Madian, a aparição da «sarça de fogo» (o seu primeiro

encontro com Jeová), a missão, que lhe foi confiada por Deus, de tirar o seu povo do Egipto e a revelação do nome divino; as dez pragas provocadas por Jeová para forçar o consentimento do Faraó; a partida dos israelitas e a sua passagem do Mar dos Caniços, cujas águas submergiram os carros e os soldados egípcios que os haviam perseguido; a teofania sobre o monte Sinai, a aliança estabelecida por Jeová com o seu povo, acompanhada de instruções relativas ao conteúdo da revelação e ao culto; finalmente, os 40 anos de marcha sobre o deserto, a morte de Moisés e a conquista de Canaã sob o comando de Josué.

Há mais de um século, a crítica tem-se esforçado por separar os elementos «verosímeis», e por conseguinte «históricos», dessas narrativas bíblicas, da massa de excrescências e sedimentações «mitológicas» e «folclóricas» (1). Têm sido também utilizados os documentos filológicos e arqueológicos referentes à história política, cultural e religiosa dos egípcios, dos cananeus e de outros povos do Próximo Oriente. Com o auxílio de tais documentos, esperava-se esclarecer e precisar, ou talvez até reconstituir, a história dos diferentes grupos de hebreus, desde a instalação de Jacob no Egipto (séculos XVIII-XVII) até os acontecimentos de que se encontram ressonâncias nas tradições do Êxodo e da penetração em Canaã, acontecimentos esses que muitos autores situam no século XII (2). Os documentos extrabíblicos têm certamente contribuído para inserir, pelo menos em parte, o Êxodo e a conquista de Canaã num contexto histórico. Propuseram-se, por exemplo, datas bastante precisas para a saída do Egipto, com base nas informações relativas à situação militar e política de alguns Faraós pertencentes à XIX Dinastia; identificaram-se as etapas da penetração em Canaã, levando-se em conta os resultados de algumas escavações, em primeiro lugar a data dessas correlações e concordâncias cronológicas são ainda controversas.

Não nos cabe tomar partido num debate onde poucos especialistas se puseram de acordo. Basta lembrar que não se conseguiu, como era esperado, recuperar a historicidade de certos acontecimentos de primordial importância para a religião de Israel. O que, aliás, de forma alguma prova a sua não-historicidade. Mas os acontecimentos e as personagens históricos foram a tal ponto, modelados segundo categorias paradigmáticas, que na maior parte dos casos já não é

(1) O trabalho de desmitificação era relativamente simples (na verdade, «milagres» como as dez pragas ou a passagem do Mar dos Caniços não podiam ser considerados acontecimentos «históricos»). Em contrapartida, a interpretação da eventual historicidade dos textos bíblicos mostrou-se extremamente delicada. A análise tinha distinguido várias redacções, executadas em épocas, e em perspectivas teológicas, diferentes. Além disso, identificara-se a marca de diversos géneros literários. A aparente historicidade de um episódio tornava-se sujeita a caução quando se descobria que o redactor utilizava os cliches de determinado género literário (*saga*, *novela*, provérbios etc.).

(2) *Apud Êxodo*, 12: 40, os israelitas permaneceram no Egipto 430 anos.

possível apreender-lhes a «realidade» original. Não há razão para duvidar da «realidade» da personagem conhecida pelo nome de Moisés, mas a sua biografia e os traços específicos da sua personalidade escapam-nos. Pelo simples facto de que ele se tornou uma figura carismática e fabulosa, a sua vida, a começar pela sua milagrosa salvação numa cesta de papiro depositada entre os caniços do Nilo, segue o modelo de tantos outros «heróis» (Teseu, Perseu, Sargão da Acádia, Rómulo, Ciro etc.).

O nome de Moisés, como aliás os de outros membros da sua família, é egípcio. Contém elementos *msy*, «nascido, filho», comparável a Amósis ou Ramsés (Ra-messés, «filho de Rá»). O nome de um dos filhos de Levi, Merari, é o egípcio *Mrry*, «Bem-Amado»; Pinhas, neto de Aarão, é P'-nhs, «o negro». Não está excluída a hipótese de o jovem Moisés ter tido conhecimento da «reforma» de Akhenaton (*c.* 1375-1350), que substituíra o culto de Ámon pelo «monoteísmo» solar de Áton. Já se salientou (1) a analogia entre as duas religiões: também Aton é proclamado o «único Deus»; tal como Jeová, ele é o deus «que cria tudo o que existe»; finalmente, a importância concedida pela «reforma» de Akhenaton à «instrução» é comparável ao papel da *Tôrâh* no jeovismo. Por outro lado, a sociedade ramessida, na qual foi educado Moisés, duas gerações depois da repressão da «reforma» de Amenófis, não podia atraí-lo. O cosmopolitismo, o sincretismo religioso (principalmente entre cultos egípcios e cananeus), certas práticas orgiásticas (a prostituição de ambos os sexos), o «culto» dos animais, constituíam outras tantas abominações para alguém educado na «religião dos Pais».

Quanto à saída do Egipto, parece certo que ela reflecte um acontecimento histórico. Entretanto, não se trata do êxodo do povo inteiro, mas apenas de um grupo, e exactamente do grupo conduzido por Moisés. Outros grupos já tinham iniciado a sua penetração, mais ou menos pacífica, em Canaã. Posteriormente, o êxodo foi reivindicado pelo conjunto das tribos israelitas como um episódio da sua história santa. O que interessa ao nosso objectivo é que a saída do Egipto foi relacionada com a celebração da Páscoa. Por outras palavras, um sacrifício arcaico, específico aos pastores nómadas e praticado há milénios pelos antepassados dos israelitas, foi revalorizado e integrado na «história santa» do jeovismo. Um ritual solidário da religiosidade cósmica (festa pastoral de Primavera) foi interpretada como a comemoração de um evento histórico. *A transformação das estruturas religiosas de tipo cósmico em acontecimentos da história santa* é característico do monoteísmo jeovista, e será retomada e continuada pelo cristianismo.

(1) Ver, por exemplo, Albright, *From the Stone Age to Christianity*, pp. 218 s., 269 s.; *id.*, *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, pp. 15 s. Mas para outros autores as analogias não parecem convincentes; cf. Ringgren, *op. cit.*, p. 51, Fohrer, *op. cit.*, p. 79.

7. «EU SOU AQUELE QUE SOU».

Enquanto apascentava os carneiros de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madian, Moisés chegou, através do deserto, ao «monte de Deus», o Horebe. Foi ali que ele viu «uma chama de fogo que saía do meio de uma sarça», e ouviu alguém chamar o seu nome. Alguns instantes mais tarde, Deus dá-se a conhecer como «o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob» (*Êxodo*, 3:6). Todavia, Moisés pressente que está diante de um aspecto desconhecido da divindade, ou até de um novo deus. Acata a ordem de ir ao encontro dos filhos de Israel e dizer-lhes: «'O Deus dos vossos pais enviou-me até vós'. Mas se eles perguntassem qual é o seu nome, que lhes havia de responder?» (3: 13). Então Deus disse-lhe: «Eu sou aquele que sou (*'ehyèh'ásèr'ehyèh*)». E ensina-o a dirigir-se aos filhos de Israel nestes termos: «'Aquele que é' me enviou a vós...» (13: 14).

Muitas têm sido as discussões em torno desse nome (1). A resposta de Deus é bastante misteriosa: ele alude ao seu modo de ser, mas sem revelar a sua pessoa. Tudo o que se pode dizer é que o nome divino sugere, utilizando-se uma expressão moderna, a totalidade do ser e do existente. Entretanto, Jeová declara que ele é o deus de Abraão e dos outros Patriarcas, e essa identidade é aceite ainda hoje por todos aqueles que reivindicam a herança abraâmica. De facto, pode-se descobrir certa continuidade entre o deus do pai e o deus que se revela a Moisés. Como se observou, «há inicialmente o facto de que o jeovismo nasce num meio de pastores e de que ele se desenvolve no deserto. O retorno ao jeovismo puro será apresentado como um retorno à situação do deserto: será o 'ideal nómada dos Profetas» (2). Da mesma forma que o deus do pai, Javé também não está ligado a um sítio específico; de mais a mais, existe uma relação particular com Moisés na qualidade de chefe de um grupo.

As diferenças são, porém, significativas. Enquanto o deus do pai era anónimo, Jeová é um nome próprio que põe em evidência o seu mistério e a sua transcendência. As relações entre a divindade e os seus fiéis são mudadas: já não se fala do «*deus* do pai», mas do «*povo* de Jeová». A ideia da eleição divina, presente nas promessas feitas a Abraão (*Gén.*, 12: 1-3), precisa-se: Jeová chama aos descendentes dos Patriarcas «meu povo»; eles são, segundo a expressão de R. de Vaux, sua «propriedade pessoal». Ao prosseguir o processo de assimilação do deus do pai a El, Jeová também foi identificado com ele. Tomou

(1) Ver as bibliografias recentes levantadas por Ringgren, pp. 43 s., Fohrer, *op. cit.*, pp. 75 s., de Vaux, *Histoire*, pp. 321 s., Cross, *op. cit.*, pp. 60 s.

(2) R. de Vaux, *op. cit.*, p. 424. No desenvolvimento que se segue, utilizamos as suas análises, pp. 424-431.

emprestada a El a estrutura cósmica e adquiriu o seu título de Rei. «Da religião de El, o jeovismo tirou também a ideia da corte divina, formada pelos *benê'élohim* (1)». Por outro lado, o carácter guerreiro de Jeová prolonga o papel do deus pai, antes de mais nada protector dos seus fiéis.

O essencial da revelação está concentrado no Decálogo (*Êxodo*, 20: 3-17; cf. *Êxodo*, 34: 10-27). Na sua forma actual, o texto não pode datar da época de Moisés, mas os mais importantes mandamentos reflectem com toda a certeza o espírito do jeovismo primitivo. O primeiro artigo do Decálogo: «Não terás outros deuses diante de mim!» demonstra que não se trata de monoteísmo no sentido estrito do termo. A existência de outros deuses não é negada. No canto de vitória entoado depois da passagem do mar, Moisés exclama: «Quem de entre os deuses é semelhante a ti, ó Jeová?» (*Êxodo*, 15:11). Pede-se, porém, a fidelidade absoluta, pois Jeová é um «Deus cioso» (*Êxodo*, 20:5). A luta contra os falsos deuses começa imediatamente depois da saída do deserto, em Baal Peor. Foi ali que as filhas dos moabitas convidaram os israelitas a participar dos sacrifícios dos seus deuses. «O povo comeu, e prosternou-se diante dos deuses delas» (*Números*, 25:2 s.), provocando a ira de Jeová. Para Israel, essa luta, iniciada em Baal Peor, ainda dura.

O sentido do segundo mandamento: «Não farás qualquer imagem...» não é de fácil compreensão. Não se trata de uma proibição ao culto dos ídolos. Sabia-se que as imagens, familiares aos cultos dos pagãos, não passavam de um receptáculo da divindade. Provavelmente, a ideia subjacente nesse mandamento implicava a proibição de representar Jeová por um objecto cultual. Assim como não tinha «nome», Jeová não devia ter «imagem». Deus consentia em ser visto, directamente, por alguns privilegiados; pelo resto dos humanos, através dos seus actos. Ao contrário das outras divindades do Próximo Oriente, que se manifestavam ao mesmo tempo sob forma humana e animal ou cósmica, Jeová é concebido como exclusivamente antropomorfo. Mas Jeová recorre também às epifanias cósmicas, pois o mundo inteiro é sua criação.

O antropomorfismo de Jeová possui um duplo aspecto. Por um lado, Jeová testemunha qualidades e defeitos especificamente humanos: compaixão e ódio, alegria e contrariedade, perdão e vingança. (Entretanto, não demonstra a fraquezas e os defeitos dos deuses homéricos, e não aceita ser ridicularizado, como certos deuses do Olimpo (2)). Por outro lado, Jeová não reflecte, como a maioria das divindades, a situação humana: não tem uma família, mas tão-somente uma corte celeste. Jeová é só e único. Devemos ver um outro traço

(1) De Vaux, p. 428. «Mas não parece exacto dizer que El legou a sua doçura e compaixão a Jeová, que teria sido primitivamente um deus feroz e violento. No texto, provavelmente antigo, de *Êxodo*, 34: 6, Jeová define-se a si mesmo como «deus de compaixão e de graça», *ibid.*, p. 249.

(2) Cf. Fohrer, *op. cit.*, pp. 78 s.

antropomorfo no facto de ele solicitar aos fiéis uma obediência absoluta, como um déspota oriental? Trata-se mais de um desejo inumano de perfeição e de pureza absolutas. A intolerância e o fanatismo, característicos dos profetas e dos missionários dos três monoteísmos, têm o seu modelo e a sua justificação no exemplo de Jeová.

Da mesma forma, a violência de Jeová provoca um rompimento nos quadros antropomórficos. A sua «raiva» revela-se às vezes de tal maneira irracional que se pôde falar do «demonismo» de Jeová. Sem dúvida, alguns desses traços negativos serão endurecidos mais tarde, após a ocupação de Canaã. Mas os «traços negativos» pertencem à estrutura original de Jeová. De facto, trata-se de uma nova expressão, e a mais impressionante, da deidade como absolutamente distinta da sua criação, como o «outro por excelência» (*o ganz andere* de Rudolph Otto). A coexistência dos «atributos» contraditórios, a irracionalidade de alguns dos seus actos, distinguem Jeová de todo o «ideal de perfeição» à escala humana. A partir desse ponto de vista, Jeová assemelha-se a certas divindades do hinduísmo, a Xiva, por exemplo, ou a Kâli-Durgâ. Mas com uma diferença, que é considerável: essas divindades indianas situam-se além da moral, e como o seu modo de ser constitui um modelo exemplar, os seus fiéis não hesitam em imitá-las. Em contraposição, Jeová dedica a maior importância aos princípios éticos e à moral prática: pelo menos cinco mandamentos do Decálogo referem-se a esses temas.

De acordo com o relato da Bíblia, três meses depois da saída do Egipto, no deserto do Sinai, verificou-se a teofania. «O monte Sinai era todo fumo, porque Jeová havia descido até ele sob a forma de fogo. E daí se elevava o fumo ao alto, como de uma fornalha, e todo o monte tremia violentamente. Fez-se ouvir um som de trombeta que ia pouco a pouco aumentando. Moisés falava a Deus, que lhe respondia por meio de trovões» (*Êxodo*, 19: 18-19). Jeová apareceu então aos israelitas que permaneceram no sopé do monte e com eles concluiu uma aliança, ditando o Código da Aliança, que abre com o Decálogo e abriga muitas prescrições relativas ao culto (*Êxodo*, 20: 22-26; 24-26) (1). Mais tarde, Moisés teve uma nova entrevista com Jeová, e recebeu «as duas tábuas do Testamento, feitas de pedra e escritas pelo dedo de Deus» (31: 18; cf. uma outra versão, 34: 1, 28). Mendenhall observou (2) que a forma estilística do Código da Aliança lembra os tratados dos soberanos hititas do II milénio com os seus vassalos da Ásia Menor. Mas as analogias entre os dois formulários, ainda que reais, não parecem decisivas.

Nada de preciso se sabe sobre o culto celebrado pelos israelitas durante os 40 anos passados no deserto. O Êxodo (26; 38: 8-38) descreve minuciosa-

(1) Cremos ser inútil observar que todos esses textos foram redigidos, ou editados, mais tarde
(2) C. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient East* (1955). A hipótese foi aceite, entre outros, por Albright, *Yahveh and the Gods of Israel*, pp. 107 s.

mente o santuário do deserto, que consiste na «Tenda do Encontro», que abriga a arca do Testemunho, ou a arca da Aliança, um cofre de madeira que contém — segundo uma tradição tardia — as tábuas das Leis (*Deuteronómio*, 10: 1-5; etc.). Muito provavelmente, essa tradição reflecte uma situação real. Tendas ou palanquins cultuais, nos quais eram carregados os ídolos de pedra, são atestados entre os árabes antes do Islão. Os textos não mencionam a arca e a tenda juntos, mas é provável que, tal como entre os árabes, a tenda recobrisse a arca. Como o deus do pai outrora, Jeová conduzia o seu povo. A arca simbolizava essa presença invisível; é, porém, impossível saber o que ela continha.

Segundo a tradição, Moisés morreu nas estepes de Moabe, diante de Jericó. Jeová mostrou-lhe a terra de Canaã: «Tu a viste com os teus olhos, mas não chegarás a pisá-la» (*Deuteronómio*, 34: 4; cf. *Números*, 27: 12-14). Essa morte também corresponde à personalidade lendária e paradigmática de Moisés. Tudo o que se pode dizer sobre a personagem conhecida por esse nome é que foi marcada pelos reencontros, dramáticos e repetidos, com Jeová. A revelação de que Moisés foi intermediário fez dele ao mesmo tempo um profeta extático e oracular e um «mágico»; o modelo dos sacerdotes levíticos e o chefe carismático por excelência, que consegue transformar um grupo de clãs num núcleo de nação, o povo de Israel.

8. A RELIGIÃO SOB OS JUÍZES: A PRIMEIRA FASE DO SINCRETISMO.

Denomina-se época dos Juízes o período que se estende entre ∿ 1.200, quando o grupo de Moisés penetrou em Canaã guiado por Josué, até ∿ 1.020, ano em que Saul foi proclamado rei. Os Juízes eram chefes militares, conselheiros e magistrados. É durante esse período que outras tribos aceitam o jeovismo, sobretudo depois de certas vitórias radiosas, pois Jeová intervém directamente na batalha. Ele certifica a Josué: «Não os temas, porque eu os entreguei nas tuas mãos!» (*Josué*, 10: 8). Com efeito, Jeová lançou do céu «enormes saraivas», que liquidaram, aos milhares, os inimigos (*Josué*, 10: 11). Depois da vitória contra Yabîn, rei de Canaã, Débora e Baraque cantam o furor divino: «Jeová quando tu saías de Seir [...], a terra tremeu, os céus fremiram e as nuvens destilaram águas»» (*Juízes*, 5: 4 s.). Em resumo, Jeová mostra-se mais forte do que os deuses dos cananeus. A guerra realizada em seu nome é uma guerra santa (1):

(1) G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (1951), resumido por Ringgren, *op. cit.*, pp. 66-67. O termo «proibido», *hérèm*, deriva de uma raíz que significa «sagrado». O fenómeno é considerado por Ringgren como tipicamente israelita; no entanto, A. Lods e Albright citam outros exemplos, e não apenas entre os semitas; cf. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, p. 56 e nota 7.

os homens são consagrados (*qiddes*, «santificar») e devem respeitar a pureza ritual. Quanto ao saque, é «proibido», ou seja, é inteiramente destruído, oferecido em holocausto a Jeová.

Mas, ao adaptar-se a um novo estilo de existência, o jeovismo evolui e modifica-se. Observa-se primeiro uma reacção contra os valores exaltados por toda a sociedade de pastores. A lei da hospitalidade, sacrossanta entre os nómadas é, traiçoeiramente violada por Jalel: ela convida para a sua tenda o chefe cananeu, Sisel, que fugia depois da derrota, e mata-o enquanto dorme (*Juízes*, 4: 17 s.). O santuário portátil do tempo de Moisés cai em desuso. Agora o culto é praticado nos santuários e sítios sagrados.

Entretanto, como era necessário contar com isso, é sobretudo o confronto com a religião cananeia que terá consequências consideráveis. Aliás, esse confronto prolonga-se até ao século VII a.C. Após a associação Jeová (1) El, os santuários pré-jeovistas pertencentes ao culto de El, assim como um bom número de santuários cananeus, são dedicados a Jeová. Mais surpreendente é a confusão que se fazia, na época dos Juízes, entre Jeová e Baal. Encontram-se nomes compostos com *baal* mesmo em famílias de renomada fé jeovista. O famoso Gedeão chama-se também Yerubbaal, «Baal combate» (*Juízes*, 6: 32). O que pressupõe que o vocábulo *baal*, «Senhor», era entendido como um epíteto de Jeová, ou então que Baal era venerado ao lado de Jeová (2). No começo, Baal teve de ser aceite como «deus da região», o verdadeiro especialista da fecundidade. Só mais tarde é que o seu culto foi execrado, e tornou-se a prova irreparável da apostasia.

O sistema sacrificatório cananeu foi em grande parte adoptado. A forma mais simples do sacrifício consistia na oferenda, num plano consagrado, de diferentes presentes, ou em libações de óleo ou água. As oferendas eram consideradas um alimento para as divindades (*Juízes*, 6: 19). É nesse momento que os israelitas começam a praticar o holocausto (*'olah*), por eles entendido como uma oblação oferecida a Jeová. Além disso, tomam de empréstimo, muitas práticas cananeias relacionadas com a agricultura, e até mesmo certos ritos orgiásticos (3). O processo de assimilação intensifica-se posteriormente, sob a monarquia, quando se ouve falar de prostituição sagrada de ambos os sexos.

Os santuários são construídos de acordo com os modelos cananeus. Abrigam um altar, *massebah* (pedras erguidas), *asherah* (postes de madeira que simbolizam a deusa cananeia de igual nome), vasos para as libações. Entre os objectos rituais, citemos os mais importantes: os *teraphim* (imagens ou másca-

(1) Ver a lista desses santuários em Fohrer, *op. cit.*, pp. 111-113. Sobre o sincretismo dos cultos, ver G. W. Ahlstroem, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, pp. 11 s.; Rowley, *op. cit.*, pp. 58 s.

(2) Cf. Ringgren, *op. cit.*, p. 56; Fohrer, p. 105.

(3) Fohrer, p. 106; Alstroem, pp. 14 s.

ras) e os *éfodes* (originariamente uma veste colocada sobre a imagem). Em torno dos santuários, por cuja guarda são responsáveis, organiza-se o pessoal de culto. Trata-se em primeiro lugar de sacerdotes e de levitas: oferecem sacrifícios e sondam a vontade de Jeová por meio de sortes e do *éfode*. Ao lado dos sacerdotes e dos levitas, encontram-se adivinhos ou videntes (*rô'êh*), mas estamos mal informados sobre as suas atribuições. Os videntes não estavam ligados a santuários, como os profetas (*nâbîim*). O exemplo mais ilustre é Balaão (*Números*, 22-24): ele vê Jeová em sonho ou em estado de vigília; ele tem de *ver* os israelitas para poder amaldiçoá-los. Esse tipo de indivíduo tomado por um êxtase é atestado noutras sociedades nómadas (por exemplo, o *kâjin* entre os árabes) (1).

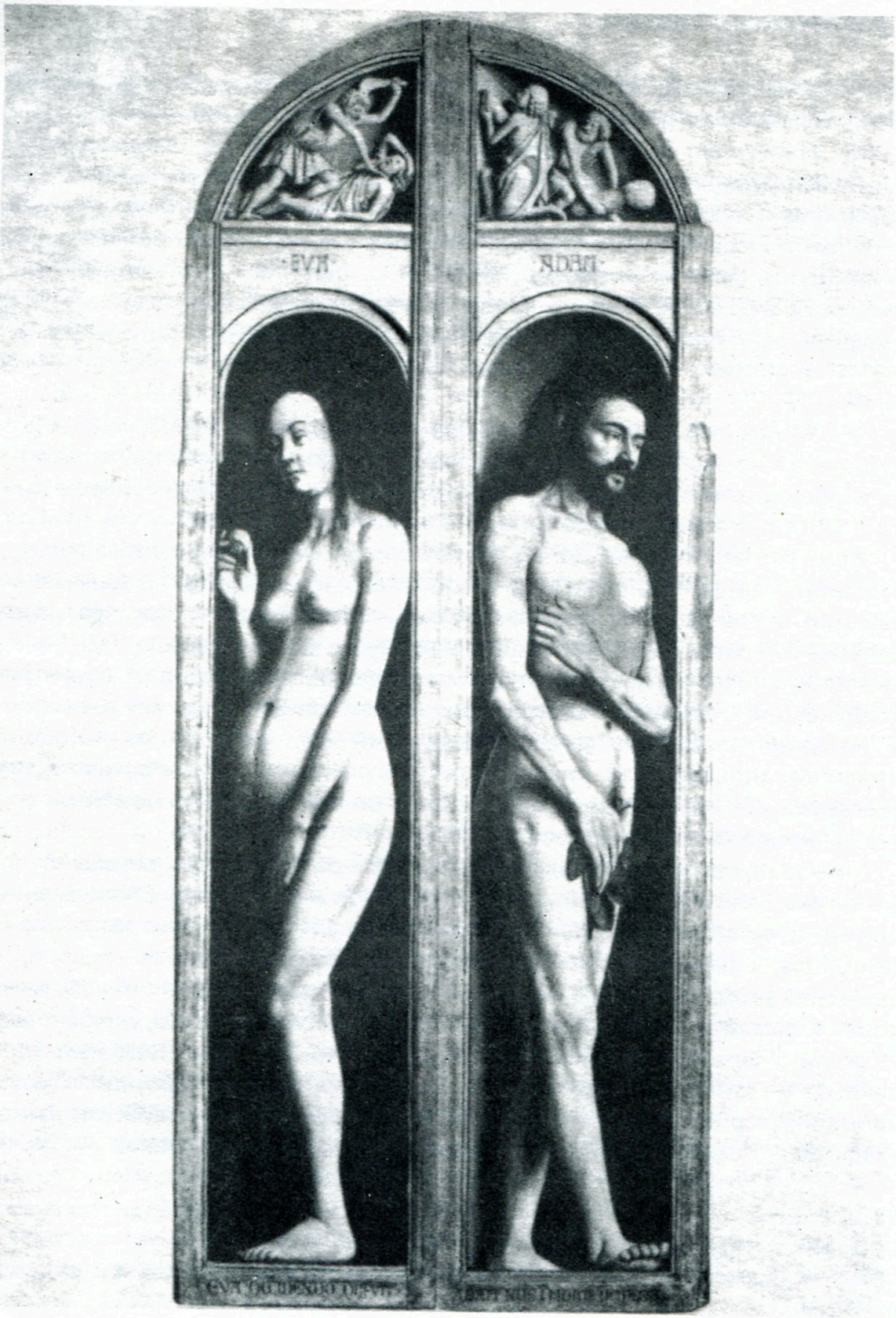
Muito mais importante era a função do «profeta» (*nâbî*); voltaremos a examiná-la no segundo volume desta obra (§ 116). Por enquanto, acrescentemos que o profetismo extático israelita mergulha as suas raízes na religião cananeia (2). Com efeito, o culto de Baal comportava *nâbîim* (cf. *I Reis*, 18:19 s.; *II Reis*, 10: 19). Trata-se, porém, de um tipo de experiência extática bastante comum no antigo Próximo Oriente, com excepção do Egipto. Os sumérios conheciam o «homem que penetra no Céu», designação que indica uma viagem extática comparável à dos xamãs. Em Mari, alguns textos do século XVIII falam dos *âpilum* («aquele que responde») ou dos *muhhûm* e *muhhûtum*, homens ou mulheres que recebem os oráculos dos deuses, em sonho ou em suas visões. Esses *âpilum* e *muhhûm* correspondem aos *nâbîim*. Tal como os profetas de Israel, eles utilizam frases oraculares preferencialmente curtas e enviam as suas mensagens aos reis, mesmo quando se trata de más notícias ou de críticas contra determinadas acções do soberano (3).

Já nos primeiros séculos da conquista e da colonização, observa-se uma influência cananeia, ao mesmo tempo profunda e multiforme. Efectivamente, tomam-se de empréstimo aos cananeus o sistema ritual, os sítios sagrados e os santuários; a classe sacerdotal organiza-se segundo os modelos cananeus; finalmente, os profetas, que não demorarão a reagir contra a supremacia dos sacerdotes e contra o sincretismo com os cultos de fertilidade, são, também eles, o produto de uma influência cananeia. E, no entanto, os profetas invocam o mais puro jeovismo. Sob certo ponto de vista, assistia-lhes razão; mas o jeovismo que eles proclamam já havia assimilado os elementos mais criativos da religião e da cultura cananeias, tão ferozmente execrados pelos profetas.

(1) J. Pedersen, «The Role Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs»; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, pp. 86 s.

(2) Cf. A. Haldar, *Association of Cult Prophets among the Ancient Semites*, pp. 91 s., com bibliografia.

(3) Cf. Lindblom, pp. 29 s., 85 s. e Fohrer, pp. 225 s., que citam outros exemplos da Babilónia e da Assíria.



Adão e Eva.
Extractos de retábulo flamengo do séc. XV.

CAPÍTULO VIII

Religião dos Indo-Europeus
Os Deuses Védicos

1. PROTO-HISTÓRIA DOS INDO-EUROPEUS.

A irrupção dos indo-europeus na história ficou marcada por terríveis destruições. Entre ∿ 2.300 e ∿ 1.900, na Grécia, na Ásia Menor, na Mesopotâmia, numerosas cidades foram saqueadas e incendiadas; assim Tróia por volta de ∿ 2.300, e ainda Beyce-Sultan, Tarso e cerca de 300 cidades e aldeias da Anatólia. Os documentos mencionam grupos étnicos denominados hititas, luvianos, mitanianos, mas elementos ariófonos são igualmente atestados noutras vagas de invasores. A dispersão dos povos indo-europeus tinha começado alguns séculos antes, e prolongou-se durante dois milénios. Cerca de ∿ 1.200, os arianos haviam penetrado na planície indo-gangética, os iranianos achavam-se solidamente instalados na Pérsia, e a Grécia e as ilhas estavam indo-europeizadas. Séculos mais tarde, a indo-europeização da Índia, da península itálica, da península balcânica e das regiões-cárpato danubianas, da Europa central, setentrional e ocidental — desde o Vístula até ao mar Báltico e o Atlântico —, estava, ou concluída, ou consideravelmente adiantada. Esse processo característico — migração, conquista de novos territórios, submissão, seguida de assimilação, dos habitantes — só cessou no século XIX da nossa era. Não se conhece outro exemplo assim no que se refere à expansão linguística e à cultural.

Há mais de um século que os cientistas se têm esforçado por identificar a pátria de origem dos indo-europeus, por decifrar-lhes a proto-história e esclarecer-lhes as fases das migrações. Tem-se procurado a pátria originária no Norte

e no Centro da Europa, nas estepes da Rússia, na Ásia central, na Anatólia etc. Concorda-se hoje em localizar o centro de irradiação dos indo-europeus nas regiões ao norte do mar Negro, entre os Cárpatos e o Cáucaso (1). Ao norte do mar Negro desenvolveu-se, entre o V e o III milénios, a cultura denominada dos túmulos (*kurgan*). Cerca de ∿ 4.000-3.500, nota-se a sua expansão ocidental, até Tisza. Durante o milénio seguinte, os representantes da cultura *kurgan* penetram na Europa central, na península balcânica, na Transcaucásia e na Anatólia, e no Norte do Irão (cerca de ∿ 3.500-3.000); no III milénio, alcançam o Norte da Europa, a zona do Egeu (Grécia e costas da Anatólia) e o Mediterrâneo oriental. Segundo Marija Gimbutas, os povos que articularam e veicularam a cultura dos túmulos só podem ter sido os proto-indo-europeus e, nas últimas fases da dispersão, os indo-europeus.

De qualquer modo certo é que as origens da cultura indo-europeia mergulham no Neolítico, talvez até no Mesolítico. Por outro lado, é igualmente sabido que, durante o seu período de formação, essa cultura foi influenciada pelas civilizações superiores do Próximo Oriente. O uso do carro e do metal (2) foi transmitido por uma cultura da Anatólia (a cultura dita Kuro-Araxas). No IV milénio, aparecem estátuas, tomadas de empréstimo aos povos da zona balcânico-mediterrânea, representando uma deusa sentada, confeccionadas em argila, mármore ou alabastro.

O vocabulário comum mostra que os indo-europeus praticavam a agricultura, criavam bovinos (mas também porcos, e, provavelmente, carneiros) além de conhecerem o cavalo selvagem ou domesticado. Embora jamais tenham podido renunciar aos produtos agrícolas, os povos indo-europeus desenvolveram de preferência uma economia pastoril. O nomadismo pastoril, a estrutura patriarcal da família, o gosto pelas razias e a organização militar com vista às conquistas são traços característicos das sociedades indo-europeias. Uma diferenciação social bastante radical é indicada pelo contraste entre os túmulos (tumbas construídas em forma de casa e ricamente ornamentadas) e as sepulturas muito mais pobres. Muito provavelmente, os túmulos (*Kurgan*) eram reservados aos despojos dos chefes.

Para o que nos propomos, importa precisar em que medida esse modo de existência — nomadismo pastoril, fortemente reorganizado para as guerras e as conquistas — encorajou e facilitou a emergência de valores religiosos específicos. É óbvio que as criações das sociedades agrícolas não correspondem inteiramente às aspirações religiosas de uma sociedade pastoril. Por outro lado,

(1) O vocabulário comum para certos animais (lobo, urso, ganso, salmão fluvial, vespa, abelha) e árvores (bétula, faia, carvalho e salgueiro) indica uma zona temperada.

(2) Os termos para «cobre» e «machado» são suméricos: foram empréstimos anteriores à separação dos grupos linguísticos europeus (germânico, itálico e celta, ilírio e trácio, grego e eslavo).

não há efectivamente sociedade pastoril por completo independente da economia e da religião dos cultivadores. Além disso, nas suas migrações e conquistas, os indo-europeus, submeteram e assimilaram continuamente populações sedentárias agrícolas. Por outras palavras, bem cedo, na sua história, os indo-europeus tiveram de conhecer as tensões espirituais provocadas pela simbiose de orientações religiosas heterogéneas, ou até antitéticas.

2. O PRIMEIRO PANTEÃO E O VOCABULÁRIO RELIGIOSO COMUM.

Podem reconstituir-se algumas das estruturas da religião indo-europeia comum. Há antes de mais, indicações, sumárias mas preciosas, trazidas pelo vocabulário religioso. Desde o começo dos estudos, reconheceu-se o radical indo-europeu *deiwos*, «céu», nos termos que designam o «deus» (lat. *deus*, sansc. *deva*, iran. *div.*, lit. *diewas*, antigo germânico *tivar*) e nos nomes dos principais deuses: Dyaus, Zeus, Júpiter. A ideia de deus revela-se solidária da sacralidade celeste, isto é, de luz e «transcendência» (altura), e, por extensão, da ideia de soberania e de criatividade, no seu sentido imediato: cosmogonia e paternidade. O (deus do) Céu é, acima de tudo, o Pai: cf. o indiano *Dyauspitar*, o grego Ζεύς πατήρ, o ilírio *Daipatûres*, o latino *Jupiter*, o cita *Zeus-Papaios*, o trácio-frígio *Zeus Pappos* (1).

Já que as hierofanias celestes e atmosféricas desempenham um papel essencial não admira que certo número de deuses sejam designados pelo nome do trovão: germ. *Donar, Thôrr*, celta *Taranis* (*Tanaros*), báltico *Perkûnas*, proto-eslavo *Perun* etc. É provável que na época indo-europeia já o deus do céu deus supremo porque criador do mundo e cosmocrata — cedesse terreno diante dos deuses da tempestade: o fenómeno é bastante frequente na história das religiões. Da mesma forma, o fogo, provocado pelo relâmpago, é considerado como de origem celeste. O culto do fogo é um elemento característico das religiões indo-europeias; o nome do importante deus védico Agni encontra-se no latim *ignis*, lituano *ugnis*, velho eslavo *ogni* (2). Pode-se supor também que o deus solar detivesse um lugar preponderante desde a proto-história (cf. o védico *Sûrya*, grego *Hélios*, antigo germânico *sauil*, velho-eslavo *solnce*, todos designan-

(1) O vocábulo grego *théos* não se inscreve na mesma série. Deriva de um radical que designa a «alma», o «espírito do morto»; cf. lituano *dewesiu*, «respirar», velho-eslavo *duch*, «respiração», *dusa*, «alma». Pode-se, portanto, supor que *théos*, «deus», se desenvolveu a partir da ideia dos mortos divinizados.

(2) No Irão, o nome da divindade do fogo é Âtar; mas há indicações de que, numa terminologia mais antiga do culto, o fogo se denominava *agni* e não *âtar*: v. Stig Wikander, *Der arische Maennerbund*, pp. 77 s.

do o sol). Mas os deuses solares tiveram uma história bastante instável entre os diferentes povos indo-europeus, sobretudo após o contacto com as religiões do Próximo Oriente (1). Quanto à Terra (*GH'EM), esta era considerada uma energia vital oposta ao Céu; entretanto, a ideia religiosa de Terra-Mãe é mais recente entre os indo-europeus e encontra-se numa zona limitada (2). Há um outro elemento cósmico, o Vento, divinizado no lituano *Wejopatis*, «Senhor do Vento», no iraniano *Vayu* e no indiano *Vâyu*. Todavia, no caso destes dois últimos, trata-se de mais do que epifanias cósmicas: pois eles apresentam, sobretudo o iraniano *Vâyu*, os traços característicos dos deuses soberanos.

Os indo-europeus tinham elaborado uma teologia e uma mitologia específicas. Praticavam sacrifícios e conheciam o valor mágico-religioso da palavra e do canto (*KAN). Possuíam concepções e rituais que lhes permitiam consagrar o espaço e «tornar cósmicos» os territórios em que se instalavam (essa encenação mítico-ritual é atestada na Índia antiga, em Roma, e entre os celtas), os quais lhe permitiam, de mais a mais, renovar periodicamente o mundo (pelo combate ritual entre dois grupos de celebrantes, rito de que subsistem traços na Índia e no Irão). Julgava-se que os deuses estavam presentes nas festividades, ao lado dos homens, e as suas oferendas eram queimadas. Os indo-europeus não erguiam santuários: muito provavelmente, o culto era celebrado num recinto consagrado, ao ar livre. Outro sinal característico: a transmissão oral da tradição e, por ocasião do encontro com as civilizações do Próximo Oriente, a proibição de utilizar a escrita.

Mas, como era de esperar, tendo em vista os numerosos séculos que separam as primeiras migrações indo-europeias (hititas, indo-iranianos, gregos, itálicos) das últimas (germanos, balto-eslavos), a herança comum nem sempre é identificável no vocabulário, nem nas teologias e mitologias da época histórica. Devem-se levar em conta, por um lado, os diferentes contactos culturais realizados durante as migrações; cumpre não esquecer, por outro lado, que nenhuma tradição religiosa se prolonga indefinidamente sem modificações, produzidas seja por novas criações espirituais, seja por empréstimo, simbiose ou eliminação.

O vocabulário reflecte esse processo de diferenciação e inovação, iniciado provavelmente desde a proto-história. O exemplo mais significativo é a ausência de um termo específico, no indo-europeu comum, para designar o «sagrado». Por outro lado, em iraniano, latim e grego, dispõe-se de dois termos:

(1) Acresce que, a sacralidade representada pelo sol permitiu, nos tempos do sincretismo greco-oriental, uma audaciosa reelaboração teológica e filosófica, de modo que se poderia dizer que o deus solar foi a última teofania cósmica a desaparecer diante da expansão do monoteísmo judaico-cristão.

(2) Acrescentemos que, mais tarde, o homem, enquanto ser terrestre (GHeMON), opôs-se, no Ocidente, aos seres celestes, ao passo que, no Oriente, se encontra a concepção homem, criatura racional ($M^{e}NU$), oposta aos animais; cf. Devoto, *Origini indo-europee*, pp. 264 s.

Adão e Eva.
Ilustração de uma bíblia do séc. IX.

Abraão e Isaac – o pai prepara-se para sacrificar o filho.
Ilustração do séc. XIII.

avéstico *spenta/yaoz-dâta* (cf. também gótico *hails/weih*); lat. *sacer/sacntus*; grego *hierós/hágios*. «O estudo de cada um dos pares atestados... faz com que se apresente, na pré-história, uma noção de duplo aspecto: positivo, 'o que está eivado de presença divina', e negativo, 'o que é proibido ao contacto dos homens'» (1). Da mesma forma, segundo Benveniste, não havia um termo comum para designar o «sacrifício». Mas essa ausência «tem por contrapartida, nas diversas línguas e frequentemente no interior de cada uma delas, uma grande diversidade de designações correspondentes às diversas formas da acção sacrificatória: libação (sansc. *juhoti*, gr. *spéndô*) compromisso verbal solene (lat. *uoceo*, gr. *eúkhomai*) banquete faustoso (lat. *daps*), fumigação (gr. *thúô*), rito da luz (lat. *lustro*)» (2). Quanto à «oração», a terminologia constituiu-se a partir de duas raízes distintas (3). Em suma, desde a proto-história comum, os diferentes povos indo-europeus pautavam-se pela tendência de reinterpretar continuamente as suas tradições religiosas. Esse processo intensificou-se no decurso das migrações.

3. A IDEOLOGIA TRIPARTIDA INDO-EUROPEIA.

Os fragmentos das diversas mitologias indo-europeias constituem uma fonte importante. É certo que esses fragmentos pertencem a diferentes épocas e nos foram transmitidos por documentos heterogéneos e de desigual valor: hinos, textos rituais, poesia épica, comentários teológicos, lendas populares, historiografias, tradições tardias registadas por autores cristãos após a conversão dos povos da Europa central e setentrional. Entretanto, todos esses documentos são preciosos, pois conservam ou reflectem (mesmo deformadas) muitas concepções religiosas originais. Os exageros e os erros da «mitologia comparada», tal como a entendia Max Müller e os seus epígonos, não nos devem impedir de utilizar esses materiais. Basta que não nos enganemos sobre o seu valor documental. Um mito atestado no Rig Veda não pode ser posterior ao II milénio a.C.,

(1) E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, p. 179. Quanto à *religião*, «por não conceberem essa realidade omnipresente como uma instituição à parte, os indo-europeus não tinham termo para a designar», *ibid.*, p. 265. Georges Dumézil *analisou*, em diversas ocasiões, o vocabulário indo-europeu do sagrado; ver, como última fonte de consulta. *La religion romaine archaique* (2ª ed., 1974), pp. 131-146.

(2) *Ibid.*, p. 223. Eric Hamp acaba, contudo, de reconstituir o termo comum para «sacrifício»; cf. JIES, I, 1973, pp. 320-22.

(3) O agrupamento dialectal original hitita-eslavo-báltico-arménio (– germânico?) atesta formas aparentadas ao hitita *maltâi-*, «orar», ao passo que o iraniano, o celta e o grego apresentam termos derivados da raíz **ghwedh* – «Orar, desejar»; Benveniste, *ibid.*, p. 245.

ao passo que as tradições conservadas por Tito Lívio, pela epopeia irlandesa ou por Snorri Sturluson, são, do ponto de vista cronológico, consideravelmente mais recentes. Mas se tais tradições concordam em todos os pontos com o mito védico, é muito difícil duvidar do seu carácter comum indo-europeu, sobretudo se tal confronto não aparecer isolado, mas se deixar articular num sistema.

Foi o que demonstrou Georges Dumézil numa série de obras que renovaram radicalmente o estudo comparado das mitologias e das religiões indo-europeias. Não há necessidade de as resumir aqui. Basta-nos dizer que as pesquisas do cientista francês destacaram uma estrutura fundamental da sociedade e da ideologia indo-europeias. À divisão da sociedade em três classes — sacerdotes, guerreiros, criadores-agricultores — correspondia uma ideologia religiosa trifuncional: a função da soberania mágica e jurídica, a função dos deuses da força guerreira, e finalmente a das divindades da fecundidade e da prosperidade económica. É entre os indo-iranianos que melhor se compreende essa divisão tripartida dos deuses e da sociedade. De facto, na Índia antiga, às classes sociais dos *brâhmana* (brâmanes: sacerdotes, sacrificadores), *Ksatriya* (xátrias: militares, protectores da comunidade) e *vaisya* (vaixiás: produtores), correspondem os deuses Varu*n*a e Mitra, Indra e os gémeos Nâsatya (ou os Asvins). Os mesmos deuses encontram-se, citados na mesma ordem, no tratado concluido por um rei hitita, por volta de 1.380, com um chefe dos para-indianos (mitanianos) na Ásia Menor: Mitra-(V) aru*n*a [variante Uruvana], Indara, os dois Nâsatya. Da mesma forma, o Avesta distingue os sacerdotes (*âthra. van*), os guerreiros (que combatem nos carros, *rathaê-star*), os criadores-agricultores (*vâstryô.fsuyant*); com a diferença de que, no Irão, essa divisão social não se solidificou num sistema de castas. Segundo Heródoto (IV, 5-6), também os citas iranianos conheciam a divisão em três classes, e a tradição manteve-se até ao século XIX entre os ossetas do Cáucaso, descendentes directos dos citas.

Os celtas repartiam a sociedade em druidas (sacerdotes juristas), aristocracia militar (*flaith*, lit. «poder», equivalente do sânscrito *ksatrâ*) e *bo airig*, homens livres (*airig*) possuidores de vacas (*bó*). Segundo Dumézil, pode-se discernir uma divisão social similar nas tradições míticas, mas fortemente historicizadas, da fundação de Roma: o rei Rómulo, protegido por Júpiter; o etrusco Lucumão, técnico da guerra; Tatius e os sabinos, que trazem as mulheres e as riquezas. A tríade capitolina — Júpiter, Marte, Quirino — constitui de alguma forma o modelo divino, celeste, da sociedade romana. Finalmente, uma tríade análoga domina a religião e a mitologia escandinava: o deus soberano Odin, Thôr, o paladino, e Freyr, patrono da fecundidade.

A divisão da primeira função em duas partes ou tendências complementares — soberania mágica e soberania jurídica — está claramente ilustrada pelo casal Varu*n*a e Mitra. Para os antigos indianos, Mitra é, com efeito, o deus soberano «sob o seu aspecto meditativo, claro, organizado, calmo, benévolo, sacerdotal — e Varu*n*a, o soberano sob o seu aspecto agressivo, sombrio, inspi-

rado, violento, terrível, guerreiro» (1). Ora, o mesmo díptico encontra-se particularmente em Roma com as mesmas oposições e as mesmas alternâncias: é, de um lado, a oposição entre os lupercos — jovens que corriam, nus, através da cidade e batiam nos passantes com uma correia de pele de cabra, a fim de os fecundarem — e os sacerdotes por excelência, os flâmines; e, do outro lado, são as estruturas e os comportamentos diferentes dos dois primeiros reis de Roma: Rómulo, que introduz os dois cultos do Júpiter terrível, e Numa, que funda um santuário da *Fides Publica* e professa uma devoção muito particular a essa deusa que garante a boa fé e regista os juramentos. A oposição Rómulo-Numa oculta no seu princípio a oposição luperscos-flâmines e, por outro lado, corresponde em todos os pontos à polaridade Varu*n*a-Mitra.

Ao analisar os dois aspectos da soberania divina entre os indianos e entre os romanos, Georges Dumézil sublinhou com conhecimento de causa as diferenças. Tanto na Índia védica como em Roma, reconhece-se a mesma estrutura indo-europeia, mas os dois «campos ideológicos» não são homogéneos. «Os romanos pensam *historicamente*, enquanto que os indianos pensam *mitologicamente*. Os romanos pensam *nacionalmente* e os indianos *cosmicamente*». Ao pensamento empírico, relativista, político, jurídico dos romanos, opõe-se o pensamento filosófico, absoluto, dogmático, moral e místico dos indianos (2). Distinguem-se diferenças análogas dos «campos ideológicos» noutros povos indo-europeus. Conforme já dissemos, os documentos de que dispomos constituem as expressões específicas dos diferentes povos ariófonos, no decurso da história. Em suma, tudo o que podemos aprender é a *estrutura geral* da ideologia indo-europeia, e não o pensamento e as práticas religiosas da comunidade original. Entretanto, essa estrutura informa-nos sobre o tipo de experiência e de especulação religiosas peculiar aos indo-europeus. Ela permite-nos, além disso, apreciar a criatividade específica de cada um dos povos ariófonos.

Como seria de prever, a maior diversificação morfológica é atestada ao nível da terceira função, pois as expressões religiosas relacionadas com a abundância, a paz, a fecundidade, têm necessariamente vínculos com a geografia, a economia e a situação histórica de cada grupo. Quanto à segunda função, a força física — principalmente o uso da força nos combates — Georges Dumézil precisou umas certas correspondências entre a Índia (já entre os indo-europeus), Roma e o mundo germânico. Dessa maneira, a prova iniciatória por excelência consistia no combate do jovem guerreiro contra três adversários ou contra um monstro tricéfalo (representado por uma imagem?). De facto, uma encenação desse género é facilmente decifrável na história do combate vitorioso do herói irlandês Cuchulainn contra três irmãos, e no combate de Horácio contra os três Curiácios; o mesmo ocorre nos mitos de Indra e do heroi iraniano

(1) G. Dumézil, *Mitra-Varuna* (2ª ed., 1948), p. 85.
(2) *Servius et la Fortune*, pp. 190-92.

Thraêtaona, que matam, cada qual, um monstro de três cabeças. A vitória provoca em Cuchulainn e em Horácio um «*furor*» (*furor*, celta *ferg*) perigoso para a sociedade e que exige um exorcismo ritual. Além disso, o tema mítico dos «Três pecados» da Indra encontra homólogos, na Escandinávia, no gesto do herói Starcatherus e, na Grécia, na mitologia de Héracles (1). Muito provavelmente, esses temas mítico-rituaus não dispensavam a mitologia e as técnicas do guerreiro na época comum indo-europeia. Mas é importante constatar que eles foram conservados nos dois extremos da dispersão, a Índia e a Irlanda.

Tanto quanto se pode julgar, a ideologia tripartida constituía um sistema coerente, mas flexível, diversamente completado por uma grande quantidade de formas divinas, ideias e práticas religiosas. Teremos oportunidade de apreciar o seu número e a sua importância ao estudarmos separadamente as diferentes religiões indo-europeias. Há razões para crer que a ideologia tripartida, embora elaborada na época comum, tinha afastado ou reinterpretado radicalmente algumas concepções igualmente veneráveis, como, por exemplo, a do deus do céu, criador, soberano e Pai. O afastamento de Dyauspitar em proveito de Varu*n*a, de que se encontram vestígios no Rig Veda, parece reflectir, ou prolongar, um processo bem mais antigo.

4. OS ARIANOS NA ÍNDIA.

No seu período comum, as tribos indo-iranianas designavam-se por meio de um termo que significava «(homem) nobre», *airya* em avéstico, *ârya* em sânscrito. Os arianos tinham iniciado a sua penetração no Nordeste da Índia no começo do II milénio; quatro ou cinco séculos mais tarde, ocupavam a região dos «Sete Rios», *sapta sindhavah* (2), isto é, a bacia do alto Indo, o Pendjabe. Como observamos no § 39 (vol. 1), é possível que os invasores tenham atacado e destruído certas cidades harapianas. Os textos védicos evocam os combates contra os *dâsa* ou dasya, que se podem reconhecer como continuadores ou sobreviventes da civilização do Indo. São descritos como sendo de pele negra, «sem nariz», falando língua bárbara e professando o culto do falo (*sisna deva*). São ricos em rebanhos e habitam aglomerações fortificadas (*pur*). São esses «fortes» que Indra — cognominado *purandara*, «destruidor de fortificações» —

(1) Esses três pecado são cometidos com referência às três funções, situando-se, efectivamente, nos domínios da ordem religiosa, do ideal guerreiro, da fertilidade — o que confirma a hipótese trifuncional. Acrescentemos que a identificação de um motivo indo-europeu comum na mitologia de Héracles é significativa, pois, na Grécia, a ideologia tripartida foi desde cedo desarticulada como resultado da simbiose com a cultura egeia.

(2) O nome é igualmente conhecido no Avesta: *Haptahindu*.

atacava e destruía às centenas. Os combates verificaram-se antes da composição dos hinos, pois a sua lembrança está fortemente mitificada. O Rig Veda menciona ainda outra população inimiga: os *Pani*, que roubam as vacas e rejeitam o culto védico. É provável que *Hariyûpûyâ*, nas margens do rio Ravi, seja idêntica a Harapa. Além disso, os textos védicos aludem às ruínas (*arma, armaka*) habitadas por «feiticeiras»; isso mostra que os arianos associavam as cidades arruinadas aos antigos habitantes da região (1).

Entretanto, a simbiose com os aborígines tem início bem cedo. Se, nos livros tardios do Rig Veda, o vocábulo *dâsa* significa «escravo», indicando a sorte dos Dâsa vencidos, outros membros da população submetida parecem convenientemente integrados na sociedade ariana; por exemplo, o chefe Dâsa louvado por proteger os brâmanes (R. V., VIII, 46, 32). O casamento com os autóctones deixa traços na língua. O sânscrito védico possui uma série de fonemas, especialmente as consoantes cerebrais, que não se encontram em nenhum outro idioma indo-europeu, nem mesmo no iraniano. É muito provável que essas consoantes reflictam a pronúncia dos aborígines que se esforçam por aprender a língua dos seus senhores. Da mesma forma, o vocabulário védico conserva uma grande quantidade de palavras não-arianas. Acresce mesmo que certos mitos são de origem autóctone (2). Esse processo de simbiose racial, cultural e religiosa, atestado desde a época mais afastada, ampliar-se-á à medida que os arianos forem avançando para a planície gangética.

Os indianos védicos praticavam a agricultura; porém, a sua economia era sobretudo pastoril. O gado desempenhava a função de moeda. Consumiam-se o leite e seus produtos, bem como a carne bovina. O cavalo era altamente apreciado, mas estava reservado exclusivamente à guerra, às razias e ao ritual real (cf. § 37). Os arianos não tinham cidades e desconheciam a escrita. Apesar da simplicidade da sua cultura material, os carpinteiros e os ferreiros que trabalhavam o bronze gozavam de grande prestígio (3). O ferro só começou a ser utilizado por volta de $\sim$ 1.050.

As tribos eram dirigidas por chefes militares, os *râjâ*. O poder desses régulos era suavizado por conselhos populares (*sabhâ* e *samiti*). No fim da época védica, aproximadamente, a organização da sociedade em quatro classes está concluída. O termo *varna*, que designa as classes sociais, significa «cor»: indicação da diversidade étnica que esteve na origem da sociedade indiana.

(1) B. e R. Alchin, *The Birth of Indian Civilization*, p. 155. A transformação dos inimigos terrestres em «demónios», «fantasmas» ou «magos» é um fenómeno muito frequente; ver M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 51 s.

(2) Ver M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 348 s., 409 s.

(3) Evidentemente, deve-se completar essa descrição da cultura material com o «mundo paralelo» dos valores mágico-religiosos das ferramentas e de suas respectivas mitologias (§ 9).

Os hinos revelam apenas certos aspectos da vida na época védica. A representação é antes de tudo sumária: os arianos apreciam a música e a dança: tocam flauta, alaúde e harpa. Apreciam as bebidas alcoólicas, *soma* e *surâ*, esta última sem significação religiosa. O jogo de dados era bastante popular; um hino inteiro do Rig Veda (X, 34) é-lhe dedicado. Muitos são os hinos que aludem aos conflitos entre diferentes tribos arianas. A mais célebre, a tribo dos Bharata, submetera, no tempo do seu rei Sudas, dez príncipes confederados. Mas os dados históricos do Rig Veda são um tanto ou quanto pobres. Certos nomes das tribos védicas — o dos Bharata, por exemplo — reapareceram na literatura posterior. O *Mahâ-bhârata*, composto pelo menos cinco ou seis séculos depois da época védica, narra a grande guerra entre os kuru e os seus primos, os pândava. Segundo a tradição conservada pelos purânas, essa guerra teria ocorrido por volta de ∿ 1.400, no Madhyadesa, no centro da península, o que indica a penetração dos arianos além do Ganges. No tempo em que foi redigido o grande tratado teológico *Satapatha Brahmânia*, entre ∿ 1.000 e ∿ 800, as províncias de Kosala e Videha estavam arianizadas. Por seu turno, o *Râmâyâna* mostra que a influência dos arianos se estendia em direcção ao sul.

Assim como os adversários dos arianos foram mitificados, metamorfoseados em «demónios» e em «feiticeiros», as batalhas iniciadas durante a conquista do território foram transfiguradas, ou, mais precisamente, assimiladas aos combates de Indra contra V*r*tra e outros Seres «demoníacos». Discutiremos mais adiante as implicações cosmológicas de tais combates exemplares (§ 68). Por enquanto, afiancemos que a ocupação de um novo território se tornava legítima através do erigir de um altar (*gâr hapatya*) dedicado a Agni (1). «Afirma-se que se está instalado (*avasyati*) quando se construíu um *gârhapatya*, e todos aqueles que constroem o altar do fogo estão estabelecidos (*Satapatha Br.*, VIII, I, I, 1-4)». Mas a erecção de um altar dedicado a Agni não é diferente da imitação ritual da Criação. Por outras palavras, o território ocupado é previamente transformado de «caos» em «cosmos»; em razão do rito, ele recebe uma «forma», e torna-se *real*.

Como veremos oportunamente, o panteão védico é dominado pelos deuses. As poucas deusas cujos nomes se conhecem desempenham um papel de preferência apagado: a enigmática Aditi, a Mãe dos deuses, Usas, a deusa da aurora; Râtari, a Noite, à qual se consagrou um belo hino (R. V., X, 127). Muito mais significativa é pois no hinduísmo a posição dominante da Grande Deusa: ela ilustra, certamente, o triunfo da religiosidade extra-bramânica, e também o poder criador do espírito indiano. Evidentemente, deve-se levar em conta o facto de que os textos védicos representam o sistema religioso de uma casta sacerdotal, que servia uma aristocracia militar; o resto da sociedade

(1) Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Rigveda as Land-náma-bok*, p. 16; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 22.

— isto é, a maioria, os *vaisya* e os *sûdra* — compartilhava provavelmente ideias e crenças análogas às que vamos encontrar, dois mil anos mais tarde, no hinduísmo (1). Os hinos não reflectem a religião védica no seu conjunto; foram compostos para um público preocupado acima de tudo com os bens terrestres: saúde, longevidade, filhos numerosos, abundância de gado, riqueza (2). É pois admissível pensar que certas concepções religiosas que se tornarão populares mais tarde já estavam articuladas na época védica.

O poder criador do espírito indu, que evocámos um pouco atrás, aparece sobretudo no processo de simbiose, assimilação e revalorização que conduz à arianização da Índia e, mais tarde, à sua hinduização. Pois esse processo, várias vezes milenar, efectua-se em diálogo com o sistema religioso elaborado pelos brâmanes, com base na «revelação» védica (*sruti*). Afinal, a unidade religiosa e cultural da Índia resulta de uma longa série de sínteses, realizada sob o signo dos poetas-filósofos e dos ritualistas da época védica.

5. VARUNA, DIVINDADE PRIMORDIAL: DEVAS E ASURAS

Os hinos não apresentam a mais antiga forma de religião védica. Dyaus, o deus indo-europeu do céu, já desapareceu do culto. O seu nome designa agora o «Céu» ou o «dia». O vocábulo que indica a personificação da *sacralidade* uraniana acaba por designar um *fenómeno* natural. Trata-se de um processo bastante frequente na história dos deuses celestes: eles eclipam-se diante de outras divindades e tornam-se *dii otiosi*. É tão-somente na medida em que é venerado como Deus Soberano que um deus celeste consegue conservar o seu prestígio inicial (3). Todavia, os poetas védicos ainda se lembram do «Céu que tudo sabe» (Atharva Veda, I, 32, 4), e invocam o «Céu Pai»; Dyauspitar (*ibid.*, VI, 4, 3); Dyaus, sobretudo, está presente no casal primordial, Dyâvâprithivi, «o Céu e a Terra» (R. V., I, 160).

Muito cedo, o lugar de Dyaus foi ocupado por Varu*n*a, o Deus Soberano por excelência. Conhecem-se mal as etapas que antecederam a sua promoção à categoria de Rei Universal, *samraj* (R. V., VII, 82, 2). Varu*n*a é designado sobretudo pelo título *asura*, título que, aliás, se aplica a outros deuses, como, por exemplo, Agni (*e. g.*, A. V., I, 10, 1; etc.). Ora, os Asuras constituíam a família

(1) Cf. Louis Renou, *Religions of Ancient India*, p. 6.

(2) O que lembra a situação da religião grega na época homérica: os poemas eram dirigidos a uma elite militar, pouco ou nada envolvida com os mistérios da fertilidade cósmica e da pós-existência da alma, mistérios que, no entanto, regiam a actividade religiosa das suas esposas e súbditos.

(3) Cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 68 s.

divina mais antiga (A. V., VI, 100, 3). Os textos védicos aludem ao conflito que opôs os deuses (*devas*) aos Asuras. Esse conflito será amplamente relatado e comentado, na época pós-védica, nos *Brahmâna* (Bramanas), tratados consagrados ao mistério do sacrifício. Com efeito, a vitória dos deuses foi decidida quando Agni, a convite de Indra, abandonou os Asuras, que não possuíam o sacrifício (R. V., X, 124; V, 5); pouco tempo depois, os Devas furtaram a Palavra sacrifical (*Vâc*) aos Asuras. Foi então que Indra convidou Varu*n*a para visitar o seu reino (R. V., V, 5). A vitória dos Devas sobre os Asuras foi assimilada ao triunfo de Indra sobre os Dasyus, que foram igualmente precipitados nas trevas mais profundas (A. V., IX, 2, 17; cf. R. V., VII, 99, 4; etc.).

Esse conflito mítico reflecte o combate dos «jovens deuses», dirigidos por Indra, contra um grupo de divindades primordiais. O facto de os Asuras terem a reputação de «mágicos» por excelência (A. V., III, 9, 4; VI, 72, 1) e haverem sido assimilados aos *sûdras* não significa necessariamente que eles representem os deuses das populações autóctones pré-arianas. Nos Vedas, o título *asura* é empregado como epíteto para qualquer deus, inclusive para Dyaus e Indra (este último é denominado «Soberano dos Asuras», A. V., VI, 83, 3). Isto é, o termo *asura* refere-se às forças sagradas específicas de uma situação primordial, especialmente àquela que existia antes da actual organização do mundo. Os «jovens deuses», os Devas, não deixaram de se apropriar dessas forças sagradas; é por esse motivo que se lhes aplica o epíteto de *asura*.

É importante frisar que o «tempo dos Asuras» antecede a época actual, regida pelos Devas. Na Índia, como em muitas religiões arcaicas e tradicionais, a passagem de uma época primordial à época actual é explicada em termos cosmogónicos: passagem de um «estado» caótico a um mundo organizado, um «Cosmos». Vamos encontrar esse pano de fundo cosmogónico no combate mítico de Indra contra o Dragão primordial, V*r*tra (§ 68). Ora, varu*n*a, na qualidade de divindade primordial, o *asura* no mais alto grau, foi identificado com V*r*tra. Essa identificação possibilitou uma série completa de especulações esotéricas sobre o mistério da biunidade divina.

6. VARUNA: REI UNIVERSAL E «MÁGICO»; *RTA* E *MÂYÂ*.

Os textos védicos apresentam Varu*n*a como Deus Soberano: ele reina sobre o mundo, os deuses (*devas*) e os homens. Ele «esticou a Terra como um açougueiro faz a uma pele, para que ele seja qual tapete ao sol...». Pôs «o leite nas vacas, a inteligência nos corações, o fogo nas águas, o sol no céu, o *soma* sobre a montanha» (R. V., 85, 1-2). Cosmocrata, possui certos atributos dos deuses celestes: é *visvadarsata*, «visível por toda a parte» (R. V., VIII, 41, 3), omnisciente (A. V., IV, 16, 2-7) e infalível (R. V., IV, 16, 2-7). Ele tem «mil

olhos» (R. V., VII, 34, 10), fórmula mítica das estrelas. Como tudo «vê» e nenhum pecado lhe escapa, por mais escondido que esteja, os homens sentem-se «como escravos» na sua presença (R. V., I, 25, 1). «Soberano terrível», verdadeiro «senhor dos laços», ele tem o poder mágico de lançar à distância as suas vítimas e também o de as libertar. Numerosos hinos e rituais têm por objectivo proteger ou libertar o homem dos «pequenos laços de Varu*n*a» (1). É representado com uma corda na mão e, nas cerimónias, tudo aquilo que é por ele ligado, a começar pelos nós, é denominado «varúnico».

A despeito desses notáveis prestígios, Varu*n*a já se acha em declínio na época védica. Está longe de gozar da popularidade de Indra, por exemplo. Mas está ligado a duas noções religiosas que terão um futuro excepcional: r*ta* e mâyâ O vocábulo r*ta*, particípio passado do verbo «adaptar-se», designa a ordem do mundo; ordem ao mesmo tempo cósmica, litúrgica e moral (2). Não existe hino dedicado a r*ta*, mas o termo é citado com frequência (mais de 300 vezes no Rig Veda). Proclama-se que a criação foi efectuada em conformidade com o r*ta*, repete-se que os deuses agem segundo o r*ta*, que o r*ta* governa quer os ritmos cósmicos quer a conduta moral. O mesmo princípio rege também o culto. «A sede do r*ta*» está no mais alto céu ou no altar do fogo.

Ora, Varu*n*a foi educado na «casa» do r*ta* e afirma-se que ele ama o r*ta* e testemunha em favor do r*ta*. É chamado «Rei do r*ta*» e diz-se que essa norma universal, identificada com a verdade, está «baseada» nele. Aquele que infringe a lei é responsável perante Varu*n*a, e é sempre Varu*n*a, e só ele quem reestabelece a ordem comprometida por pecado, erro ou ignorância. O culpado espera a absolvição por meio dos sacrifícios (que são, aliás, prescritos pelo próprio Varu*n*a). Tudo isso salienta a sua estrutura de deus-cosmocrata. Com o tempo, Varu*n*a tornar-se-á um *deus otiosus*, que sobrevive principalmente na erudição dos ritualistas e no folclore religioso. Entretanto, as suas relações com a ideia da ordem universal são suficientes para lhe assegurar um lugar importante na história da espiritualidade indiana (3).

À primeira vista, parece paradoxal que o guardião do r*ta* esteja ao mesmo tempo ligado intimamente a *mâyâ*. A associação é, porém, compreensível, se levarmos em conta o facto de que a criatividade cósmica de Varu*n*a possui

(1) *Images et symboles*, pp. 124 s. H. Petersson explicou o seu nome a partir da raíz indo-europeia *uer*, «ligar».

(2) «A julgar pelo lugar de destaque ocupado por essa mesma noção, quase com o mesmo vocábulo, tanto entre os para-indianos da Mesopotâmia e da Síria como entre os iranianos de qualquer credo, tem-se a certeza de que ela já constituía o fundamento das reflexões e explicações dos indo-iranianos indianos» (G. Dumézil, «Ordre, fantaisie, changement», p. 140).

(3) Na língua clássica, o termo r*ta* será substituído pelo vocábulo *dharma*, cujo grandioso destino veremos mais adiante. No Rig Veda, *dhâman* e *dhârman* são citados, respectivamente, 96 e 54 vezes.

também um aspecto «mágico». Sabe-se que o termo *mâyâ* deriva da raíz *mây*, «mudar». No Rig Veda, *mâyâ* designa «a mudança destruidora ou negadora dos bons mecanismos, a transformação demoníaca e ilusória, e também a alteração da alteração» (1). Ou seja, existem *mâyâ* boas e más. Neste último caso, trata-se de «ardis» e de «magias», principalmente magias de transformação de tipo demoníaco, com as da Serpente V*r*tra, que é o *mâyin*, ou seja, o mágico, o *trickster* por excelência. Tal *mâyâ* altera a ordem cósmica, entrava, por exemplo, o curso do sol ou retém as águas cativas etc. Quanto às boas *mâya*, são de duas espécies: 1) as *mâyâ* de combate, as «contra *mâyâ*» utilizadas por Indra quando este se mede contra os seres demoníacos (2); 2) a *mâyâ* criadora das formas e dos seres, privilégio dos deuses soberanos, em primeiro lugar de Varu*n*a. Essa *mâya* cosmológica pode ser considerada equivalente ao r*ta*. De facto, muitas passagens apresentam a alternância do dia e da noite, o curso do sol, a queda da chuva e outros fenómenos que implicam o r*ta*, como resultado da *mâyâ* criadora.

É portanto no Rig Veda, cerca de 1.500 anos antes do Vedânta clássico, que se apreende o sentido primeiro da *mâyâ*: «mudança desejada», isto é, alteração — criação ou destruição — e «alteração da alteração». Observemos desde já que a origem do conceito filosófico de *mâyâ* — ilusão cósmica, irrealidade, não-ser — se encontra simultaneamente na ideia de «mudança», de alteração da norma cósmica, e portanto de *transformação mágica ou demoníaca*, e na ideia do *poder criador* de Varu*n*a, o qual, por intermédio da sua *mâyâ*, reestabelece a ordem do Universo. Compreende-se então por que *mâyâ* chegou a significar a *ilusão cósmica*; é porque, desde o início, se trata de uma noção ambígua, ou até ambivalente: não só alteração demoníaca da ordem cósmica, mas também criatividade divina. Mais tarde, o próprio Cosmos se tornará, para o Vedânta, uma «transformação» ilusória, ou seja, um sistema de mudanças desprovido de realidade.

Voltanto a Varu*n*a, observemos que o seu modo de ser — Soberano terrível, mágico e senhor dos pequenos laços — permite uma aproximação surpreendente com o dragão V*r*tra. O que quer que se pense sobre o parentesco etimológico dos seus nomes (3), convém destacar que ambos se encontram relacionados com as Águas, e em primeiro lugar com as «Águas represadas» («o grande Varu*n*a escondeu o mar...», R. V., IX, 73, 3). A Noite (o não-manifestado) (4), as Águas (o virtual, os germes), a «transcendência » e o «não-agir» (caracterísi-

(1) Cf. Dumézil, art. cit., pp. 142 s., com bibliografia.

(2) «Ele triunfou sobre os *mâyin* por meio dos *mâyâ*»; tal é o *leitmotiv* de numerosos textos (Bergaigne, III, p. 82). Entre as «magias» de Indra alinha-se em primeiro lugar o seu poder de transformação; cf. *Images et Symboles*, pp. 131 s.; G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 143-44.

(3) Cf. *Images et Symboles*, pp. 128 s.

(4) Certas passagens do Rig Veda (por exemplo, I, 164, 38) viam em Varu*n*a o não-manifestado, o virtual e o eterno.

cas dos deuses soberanos) têm uma solidariedade simultaneamente mítica e metafísica com, de um lado, os «laços» de todas as espécies, e com, de outro lado, o dragão Vrtra, que, como veremos, tinha «represado», «parado» ou «acorrentado» as Águas.

Além disso, Varuna é assimilado à Serpente Ahi e a Vrtra (1). No Atharva Veda (XII, 3, 57), ele é qualificado como víbora». Mas é sobretudo no Mahâbhârata que Varuna é identificado com as serpentes. É chamado «Senhor do Mar» e «Rei dos *nâgas*»; ora, o Oceano é a «morada dos *nâgas*» (2).

7. SERPENTES E DEUSES. MITRA, ARYAMAN, ADITI.

Essa ambiguidade e ambivalência de Varuna é importante sob vários aspectos. Mas é principalmente o carácter exemplar da *união dos contrários* que deve reter a nossa atenção. Ela constitui na verdade uma das características do pensamento religioso indiano, muito tempo antes de se tornar objecto da filosofia sistemática. A ambivalência e a união dos contrários não são próprias apenas a Varuna. O Rig Veda (I, 79, 1) já dava a Agni a qualificação de «serpente furiosa». O *Aitareya Brahmâna* (III, 36) afirma que a Serpente Ahi Budhnya é de maneira invisível (*paroksena*) o que Agni é de maneira vísivel (*pratyaksa*). Por outras palavras, a Serpente é uma virtualidade do Fogo, ao passo que as trevas são luz não-manifestada. No *Vâjasaneyi Samhitâ* (V, 33), Ahi Budhnya e o Sol (Aja Ekapad) estão identificados. Ao levantar-se na aurora, o Sol «liberta-se da Noite... tal como Ahi se livra da sua pele (*Sat. Br.*, II, 3; I, 3 e 6). Da mesma forma, o deus Soma, «tal como Ahi, arrasta-se para fora da sua velha pele» (R. V., IX, 86, 44). O *Satapatha Brahmâna* identifica-o com Vrtra (III, 4 3, 13; etc.). Afirma-se que os Adityas eram originariamente Serpentes. Tendo-se despojado de suas velhas peles — o que significa que adquiriram a imortalidade («eles venceram a Morte») —, tornaram-se Deuses, Devas (*Pancavimsa Br.*, XXV, 15, 4). Finalmente, o *Sat. Br.* (XIII, 4, 3, 9) declara que «a ciência das Serpentes (*sarpavidyâ*) é o Veda (3). Por outros termos, a doutrina divina está paradoxalmente identificada com uma «ciência» que, pelo menos no início, tinha um carácter «demoníaco».

É certo que a assimilação dos Deuses às Serpentes de certa forma prolonga a ideia, atestada no *Brhadaranyaka Upanisad* (I, 3, 1), de que os Devas

(1) Ver as referências reunidas por Coomaraswamy, «Angel and Titan», p. 391, nota.

(2) Mahâbhârata, I, 21, 6 e 25, 4. Noutras passagens do Mahâbhârata o rei Varuna é considerado entre os mais ilustres *nâgas*, e é citado ao lado das serpentes míticas, já atestadas nas fontes védicas; cf. G. Johnsen, «Varuna and *Dhrtarâstra*», pp. 260 s.

(3) Sobre esse tema, cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 108 s.

e os Asuras são os filhos de Prajâpati, e de que os Asuras são os primogénitos. A descendência comum das figuras antagónicas constitui um dos temas favoritos para ilustrar a unidade-totalidade primordial. Vamos encontrar um exemplo surpreendente disso quando estudarmos as interpretações teológicas do famoso combate mítico entre Indra e Vrtra.

Quanto a Mitra, o seu papel é secundário quando está separado de Varuna. No Veda, um único hino (R. V., III, 59) lhe é consagrado. Mas ele compartilha com Varuna os atributos da soberania, ao encarnar os aspectos pacífico, benevolente, jurídico e sacerdotal. Como o seu nome indica, ele é o «Contrato» personificado, tal como o Mitra avéstico. Ele facilita os tratados entre os homens e faz com que cumpram os seus compromissos. O sol é o seu olho (*Taitt. Brah.*, II, 1, 5, 1); omnividente, nada lhe escapa. A sua importância na actividade e no pensamento religioso manifesta-se sobretudo quando é invocado conjuntamente com Varuna, de quem é simultaneamente a antítese e o complemento. O binómio Mitra-Varuna, que já na época mais recuada, desempenhava um considerável papel como legítima expressão da soberania divina, foi utilizado, mais tarde, como fórmula exemplar para todas as espécies de pares antagónicos e de oposições complementares.

A Mitra estão associados Aryaman e Bhaga. O primeiro, protege a sociedade dos árias; rege sobretudo as prestações que estabelecem a hospitalidade e interessa-se pelos casamentos. Bhaga, cujo nome significa «parte», assegura a distribuição das riquezas. Juntos com Mitra e Varuna (e às vezes com outros deuses), Aryaman e Bhaga formam o grupo dos Adityas ou filhos da deusa Aditi, a «Não- Ligada», isto é, a Livre. Desde Max Müller, muito se tem discutido sobre a estrutura dessa deusa. Os textos identificam-na com a Terra ou mesmo com o Universo; ela representa a extensão, a amplidão, a liberdade (1). Muito provavelmente, Aditi era uma Grande Deusa Mãe que, sem ser de todo esquecida, havia transmitido as suas qualidades e funções aos seus filhos, os Adityas.

8. INDRA, PALADINO E DEMIURGO.

No Rig Veda, Indra é o mais popular dos deuses. Cerca de 250 hinos lhe são consagrados, em comparação com 10 dirigidos a Varuna e 35 simultaneamente a Mitra, a Varuna e aos Adityas. Indra é o herói por excelência, modelo exemplar dos guerreiros, temível adversário dos Dasyus ou Dasas. Os seus acólitos, os Maruts, reflectem, as de nível mitológico, as sociedades indo-iranianas de jovens guerreiros (*marya*). Mas Indra é também demiurgo e fecundador,

(1) J. Gonda, «Gods» and «Powers», pp. 75 s.

personificação da exuberância da vida, da energia cósmica e biológica. Infatigável consumidor de *soma*, arquétipo das forças genesíacas, ele desencadeia os furacões, derrama as chuvas e comanda todas as humidades (1).

O mito central de Indra, que é aliás o mais importante mito do Rig Veda, narra o seu combate vitorioso contra Vrtra, o dragão gigantesco que retinha as águas no «oco da montanha». Fortificado pelo *soma*, Indra abate a serpente com o seu *vajra* («raio»), a arma forjada por Tvastr, parte-lhe a cabeça e liberta as águas, que se espalham em direcção ao mar «qual mugidoras vacas» (R. V., I, 32).

O combate de um deus contra um monstro ofídio ou marinho constitui, como se sabe, um tema mítico bastante difundido. Basta lembrarmos a luta entre Ré e Apófis, entre o deus sumério Ninurta e Asag, Marduk e Tiamat, o deus hitita da tempestade e a serpente Illuyanka, Zeus e Tífon, o herói iraniano Thraêtaona e Azhi-dahâka, o dragão de três cabeças. Em certos casos (Marduk-Tiamat, por exemplo), a vitória do deus constitui condição prévia da cosmogonia. Noutros casos, o móbil é a inauguração de uma nova era ou o estabelecimento de uma nova soberania (cf. Zeus-Tífon, Baal-Yam). Em suma, é através da execução de um monstro ofídio — símbolo do virtual, do «caos», mas também do «autóctone» — que uma nova «situação», cósmica ou institucional, vem a existir. Um traço característico, e comum a todos esses mitos, é o medo, ou uma primeira derrota, do paladino. Marduk e Ré hesitam antes do combate; num primeiro momento, a serpente Illuyanka consegue mutilar o deus; Tífon consegue cortar, e roubar, os tendões de Zeus. Segundo o *Satapatha Brahmâna* (I, 6, 3-17), Indra ao pressentir Vrtra, foge para o lugar mais longínquo que encontra, e o *Mârkandeya Purana* descreve-o como «doente de medo» e anelante de paz (2).

Seria inútil determo-nos nas interpretações naturalistas desse mito: viu-se na vitória contra Vrtra ora a chuva desencadeada pela tempestade, ora a libertação das águas da montanha (Oldenberg), ora o triunfo do sol contra o frio que havia «aprisionado» as águas ao congelá-las (Hillebrandt). Elementos naturalistas estão, por certo, presentes, uma vez que o mito é multivalente; a vitória de Indra equivale, entre outras coisas, ao triunfo da vida contra a esterilidade

(1) Chamam-lhe *sahasramuska*, «de mil testículos» (R. V., VI, 46, 3); ele é «o senhor dos campos» (R. V., VIII, 21, 3) e «o senhor da terra» (Atharva Veda, XII, 1, 6), o fecundador dos campos, dos animais e das mulheres; cf. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 82.

(2) Com efeito, ele enviou-lhe mensageiros, que estabeleceram entre os dois «amizade» e «compromisso». Indra, entretanto, violou o contrato ao matar traiçoeiramente Vrtra, e esse foi o seu grande «pecado»; cf. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, pp. 71 s. Outro traço específico do mito indiano: depois do assassínio, Indra é tomado de pavor, voa para os confins da Terra e esconde-se num lótus, «procurando a mais diminuta das formas» (*Mahâbhârata*, V, 9, 2 s.; já R. V., I, 32, 14).

e a morte, consequência da «imobilização» das águas por V*r*tra. No entanto, a estrutura do mito é cosmogónica. No Rig Veda, I, 33, 4, diz-se que, com sua vitória, o deus criou o sol, o céu e a aurora. Segundo outro hino (R. V., X, 113, 4-6), Indra, desde o seu nascimento, separou o Céu e a Terra, fixou a abóbada celeste e, ao tirar o *vajra*, despedaçou V*r*tra, que mantinha as águas nas trevas. Ora, o Céu e a Terra são os pais dos deuses (I, 185, 6): Indra é o mais jovem (III, 38, 1) e também o último deus a nascer, porque põe cobro à hierogamia entre o Céu e a Terra. «Utilizando a sua força, ele estendeu esses dois mundos, o Céu e a Terra, e fez com que o sol brilhasse» (VIII, 3, 6). Depois desse feito demiúrgico, Indra designa Varu*n*a como cosmocrata e guardião do r*ta* (que permanecera oculto no mundo inferior; R. V., I, 62, 1).

Como veremos (§ 75), existem outros tipos de cosmogonias indianas que explicam a criação do mundo a partir de uma *materia prima*. Tal não acontece com o mito que acabamos de resumir, pois aqui já existia um certo tipo de «mundo». Efectivamente, o Céu e a Terra estavam formados e tinham gerado os deuses Indra nada mais fez do que separar os pais cósmicos e, fulminando V*r*tra com um raio, pôs fim à imobilidade, e até à «virtualidade», simbolizada pelo modo de ser do dragão (1). De acordo com certas tradições, o «formador» dos deuses, Tva*str*, cujo papel não está claro no Rig Veda, construíra para si uma casa e criou V*r*tra como uma espécie de tecto, mas também de paredes, para essa habitação. No interior da casa, cercada por V*r*tra, existiam o Céu, a Terra e as Águas (2). Indra fez com que se rompesse essa mónada primordial, quebrando a «resistência» e a inércia de V*r*tra. Noutros termos, o mundo e a vida só puderam nascer com a execução de um Ser primordial amorfo. Muitas são as variantes por que este mito se acha difundido, e, na própria Índia, vamos encontrá-lo no desmembramento de Puru*s*a pelos deuses e no auto-sacrifício de Prajâpati. No entanto, Indra não realiza um sacrifício, mas, na qualidade de guerreiro, mata o adversário exemplar, o dragão primordial, encarnação da «resistência» e da inércia.

O mito é multivalente; ao lado do seu significado cosmogónico, há valências «naturalistas» e «históricas». O combate de Indra servia de modelo às batalhas que os arianos tiveram de sustentar contra os Dasyus (aliás denominados *vrtâni*). «Aquele que triunfa numa batalha mata realmente V*r*tra» (*Maitrâyani-Samhitâ*, II, 1, 3). É provável que, na época antiga, o combate entre Indra e V*r*tra constituísse a encenação mítico-ritual das festas do Ano Novo, que garantia a regeneração do mundo (3). Se esse deus é a um só tempo paladi-

(1) Indra encontra V*r*tra «não-dividido, não-acordado, dormindo, mergulhado no mais profundo sono, estendido» (R. V., IV, 19, 3).

(2) Foi sobretudo Norman W. Brown quem tentou reconstituir essa concepção cosmogónica.

(3) Kuiper, »The Ancient Aryan Verbal Contest», p. 269. Os concursos oratórios na Índia védica reiteravam igualmente a luta primordial contra as forças de resistência (*vrtâni*). O poeta compara-se a Indra: «Eu sou o assassino dos meus rivais, sem ferimentos são e salvo como Indra» (R. V., X, 166, 2; cf. Kuiper, pp. 251 s.).

no infatigável, demiurgo e epifania das forças orgiásticas e da fertilidade universal, é porque a violência provoca o aparecimento da vida, aumenta-a, e regenera-a. Mas, muito cedo, a especulação indiana utilizará esse mito como ilustração da bi-unidade divina e, por conseguinte, como exemplo de uma hermenêutica que persegue a revelação da realidade última.

9. AGNI, O CAPELÃO DOS DEUSES: FOGO SACRIFICIAL, LUZ, INTELIGÊNCIA.

O papel cultual do fogo doméstico já era importante na época indo-europeia. Trata-se, certamente, de um costume pré-histórico, amplamente atestado, aliás, em muitas sociedades primitivas. No Veda, o deus Agni representa a sacralidade do fogo no seu mais alto grau, mas ele não se deixa delimitar por essas hierofanias cósmicas e rituais. É filho de Dyaus (R. V., I, 26, 10), tal como o seu homoólogo iraniano, Atar, é filho de Aúra-Mazda (*Yasna*, 2, 12; etc.). Ele «nasce» no Céu, de onde desce sob a forma de relâmpago, mas encontra-se também na água, na mata, nas plantas. É, além disso identificado com o Sol.

Agni é descrito ao mesmo tempo pelas suas epifanias ígneas e por atributos divinos que lhe são específicos. Evocam-se os seus «cabelos de chama», a sua «maxila de ouro», o barulho e o terror que produz. «Quando te lanças sobre as árvores como um touro voraz, o teu rasto é negro...» (R. V., I, 58, 4). Ele é o «mensageiro» entre o Céu e a Terra, e é por seu intermédio que as oferendas chegam aos deuses. Mas agni é principalmente o arquétipo do sacerdote; chamam-lhe sacrificador ou «capelão» (*purohita*). Eis por que os hinos que lhe são consagrados estão colocados no começo do Rig Veda. O primeiro hino começa com a seguinte estrofe: «Eu canto Agni, o capelão, o Deus do sacrifício, o sacerdote, o fazedor de oblações que nos acumula de dádivas» (trad. para o francês por Jean Varenne). Ele é eternamente jovem («o Deus que não envelhece», R. V., I, 52, 2), pois renasce a cada novo fogo. Como «senhor da casa» (*grihaspati*), Agni expulsa as trevas, afasta os demónios, protege contra as doenças e a feitiçaria. É por essa razão que as relações dos homens com Agni são mais íntimas do que com os outros deuses. É ele quem «dispensa, legando-os a quem merece, os bens desejáveis» (I, 58, 3). Invocam-no com confiança: «Conduz-nos, ó Agni, à riqueza pelo bom caminho... poupa-nos a falta que desorienta... poupa-nos as doenças. Protege-nos sempre, Agni, com os teus guardas infatigáveis... Não nos abandones ao mau, ao destruidor, ao mentiroso e ao infortúnio» (I, 187, 1-5; trad. francesa de Varenne) (1).

(1) Por causa do seu papel na cremação dos cadáveres, ele é denominado «devorador de carne» e comparado às vezes ao cão e ao chacal. Esse é o seu único aspecto sinistro.

Embora omnipresente na vida religiosa — pois o fogo sacrifical desempenha um papel considerável —, Agni não dispõe de uma mitologia apreciável. Entre os raros mitos que lhe dizem respeito directamente, o mais célebre é o de Mâtarisvan, que trouxera o fogo do céu (1). No plano cosmológico, o seu papel é aparentemente confuso, mas importante. Por um lado, ele é chamado o «Embrião das Águas» (*âpam garbhah*; III, I, 12-13) e é evocado elevando-se da matriz das Águas, as Mães (X, 91, 6). Por outro lado, julga-se que ele penetrou nas Águas primordiais e as fecundou. Trata-se certamente de uma concepção cosmológica arcaica: a criação pela união de um elemento ígneo (fogo, calor, luz, *semen virile*) e do princípio aquático (Águas, virtualidades; *soma*). Encontrar-se-ão certos atributos de Agni (calor, cor dourada — pois se lhe atribui um corpo de ouro, R. V., IV, 3, 1; X, 20, 9 —, forças espermáticas e criadoras) nas especulações cosmológicas elaboradas em torno de Hiranyagarha (o Embrião de Ouro) e Prajâpati (§ 75).

Os hinos enfatizam as faculdades espirituais de Agni: ele é um *rishi* dotado de grande inteligência e de clarividência. A fim de que possamos apreciar na sua justa medida tais especulações, cumpre levarmos em conta as inumeráveis imagens e símbolos revelados pela «imaginação criadora» e pelas meditações a respeito do fogo, das chamas, do calor. Tudo isso constituía, aliás, uma herança que era transmitida desde a pré-história. O génio indiano nada mais fez do que elaborar, articular e sistematizar essas descobertas imemoriais. Encontraremos nas especulações filosóficas posteriores algumas dessas imagens primordiais relacionadas com o fogo; como, por exemplo, o conceito do jogo divino criador (*lîlâ*), explicado a partir do «jogo» das chamas. Quanto à assimilação fogo (luz)-inteligência, é universalmente difundida (2).

Eis como melhor se avalia a importância de Agni na religião e na espiritualidade indianas: ele provocou inumeráveis meditações e especulações cosmobiológicas, facilitou sínteses que perseguem a redução de múltiplos e diferentes planos a um princípio fundamental único. É certo que Agni não foi o único deus indiano a nutrir tais sonhos e reflexões, embora se situe na primeira linha. Já na época védica, era identificado com *tejas*, «energia ígnea, esplendor, eficácia, majestade, poder sobrenatural» etc. Implora-se-lhe nos hinos que gratifique esse poder (A. V., VII, 89, 4) (3). Mas a série de identificações, assimilações e solidarizações — processo específico ao pensamento indiano — é muito mais vasta. Agni, ou um dos seus homólogos, o Sol, está implicado nos *philosophoúmena* que visam a identificar a luz ao *âtman* e ao *semen virile*. Graças aos ritos

(1) Mas, noutros textos, Agni é, em pessoa, o mensageiro de Mâtarisvan; cf. J. Gonda, *Les Rel. de l'Inde*, I, p. 89.

(2) A meditação religiosa sobre o fogo sacrifical desempenha importante papel no zoroastrismo (cf. § 104).

(3) Cf. Gonda, *Gods and Powers*, pp. 58 s.

Thor – deus germano-nórdico da força e das tempestades.

Xiva – deus a que estão aliadas a dança, a vida e a morte.

e às asceses que dão continuidade ao aumento do «calor interior», Agni é também solidário, se bem que às vezes indirectamente, da valorização religiosa do «calor ascético» (*tapas*) e das práticas do ioga.

10. O DEUS SOMA E A BEBIDA DA «NÃO-MORTE».

Com os 120 hinos que lhe são consagrados, Soma aparece como o terceiro no panteão védico. Um livro inteiro do Rig Veda, o IX, é dedicado ao Soma *pavamâna*, o *soma* «que está sendo clarificado». Ainda mais do que no caso de Agni, é difícil separar a realidade ritual — a planta e a bebida — do deus que tem o mesmo nome. Os mitos são pouco importantes. O mais importante relata a origem celeste do *soma*: uma águia, «voando até ao céu», precipitou-se «com a rapidez do pensamento e forçou a fortaleza de bronze» (R. V., VIII, 100, 8). A ave apodera-se da planta e trá-la de volta à Terra. Mas julga-se que o *soma* cresce nas montanhas (1); o que não constitui, a não ser aparentemente, uma contradição, pois os cimos pertencem ao mundo transcendental, já estando assimilados ao céu. Por outro lado, outros textos precisam que o *soma* cresce «no umbigo da Terra, sobre as montanhas» (R. V., X, 82, 3), ou seja, no Centro do Mundo, no local onde a passagem entre a Terra e o Céu se tornou possível (2).

O Soma só dispõe dos atributos usuais, que se conferem aos deuses em geral: é clarividente, inteligente, sábio, vitorioso, generoso, etc. É proclamado amigo e protector dos demais deuses; em primeiro lugar, é o amigo de Indra. Chamam-lhe também o Rei Soma, sem dúvida pela sua importância ritual. A sua identificação com a Lua, desconhecida no Avesta, só é claramente atestada na época pós-védica.

Muitos pormenores relacionados com a prensagem da planta são simultaneamente descritos em termos cósmicos e biológicos: o barulho surdo produzido pela mó inferior é assimilado ao trovão, a lã do filtro representa as nuvens, o suco é a chuva que faz crescer a vegetação etc. A prensagem é ainda identificada com a união sexual. Mas todos esses símbolos da fertilidade biocósmica dependem em última instância do valor «místico» do Soma.

(1) O seu epíteto, Maujavata, indica o monte Mûjavat como sendo o domínio do *soma* (R. V., X, 34, 1). A tradição iraniana localiza igualmente a planta *haoma* nas montanhas (*Yasna*, 10, 4; *Yasht*, 9, 17; etc.).

(2) Nos textos do Yajurveda, alude-se frequentemente ao sacrifício de Soma pelos deuses; só Mitra se recusou a participar dele, mas finalmente também se deixou convencer. Poderíamos identificar nesse episódio os traços de um mito de origem: a criação da bebida «imortalizante» pelo sacrifício de um Ser primordial. Esse primeiro assassínio, levado a efeito pelos deuses, é indefinidamente repetido na prensagem ritual da planta *soma*.

Os textos insistem nas cerimónias que antecedem e acompanham a aquisição da planta, e sobretudo na preparação da bebida. Desde o Rig Veda, o sacrifício *soma* era o mais popular, «a alma é o centro do sacrifício» (Gonda). Seja qual for a planta utilizada nos primeiros séculos pelos indo-arianos, é certo que mais tarde foi substituída por outras espécies botânicas. *O soma/haoma* é a fórmula indo-iraniana da bebida da «não-morte» (*amrta* provavelmente, ele substituiu a bebida indo-europeia *madhu*, o «hidromel».

Todas as virtudes do *soma* são solidárias da experiência extática ocasionada pela absorção. «Bebemos o *soma*», lê-se num hino célebre (VIII, 48), «e tornamo-nos imortais; tendo chegado à luz, encontramos os Deuses. O que nos pode agora fazer a impiedade ou a malícia do mortal, ó imortal?» (estrofe 3). Implora-se ao *soma* que prolongue «o nosso tempo de vida»; pois ele é «o guardião do nosso corpo» e «as debilidades, as doenças empreenderam a fuga» (trad. francesa de L. Renou). O *soma* estimula o pensamento, reanima a coragem do guerreiro, aumenta o vigor sexual, cura as enfermidades. Bebido em comum pelos sacerdotes e pelos deuses, aproxima a Terra do Céu, reforça e prolonga a vida, garante a fecundidade. Na verdade, a experiência extática revela simultaneamente a plenitude vital, o sentido de uma liberdade sem limites, a posse de forças físicas e espirituais apenas suspeitadas. Donde o sentimento de comunidade com os deuses, ou até de pertença ao mundo divino, a certeza da «não-morte», isto é, em primeiro lugar, de uma vida plena, indefinidamente prolongada. Quem fala no célebre hino X, 119, o deus ou o indivíduo em êxtase que acabava de engolir a bebida sagrada? «As cinco tribos (humanas) não me pareceram sequer dignas de um olhar — pois não bebi eu o *soma*?» A personagem enumera as suas façanhas: «Dominei o céu com o meu tamanho, dominei a vasta terra... Vou golpear fortemente esta terra... Tracei no céu uma das minhas asas; a outra, tracei-a aqui em baixo...Sou grande, grande, eu me arremessei até às nuvens — pois não bebi eu o *soma*?» (trad. francesa de Renou) (1).

Não nos deteremos nos sucedâneos e substituições da planta original no culto. É o papel desempenhado por essas experiências sómicas no pensamento indiano que é importante. Muito provavelmente, tais experiências estavam limitadas aos sacerdotes e a determinado número de sacrificadores. Mas tiveram uma ressonância considerável graças aos hinos que as exaltavam e graças sobretudo às interpretações que suscitaram. A revelação de uma existência plena e beatífica, em comunhão com os deuses, continuou a assediar a espiritualidade indiana muito tempo depois do desaparecimento da bebida original. Procurou-se, pois, alcançar uma tal existência com o auxílio de outros meios: a ascese ou os excessos orgiásticos, a meditação, as técnicas do ioga, a devoção mística.

(1) «O hino, ao que parece, deve ser atribuído ao deus Agni, que, durante um sacrifício, teria sido convidado pelo poeta a exprimir os efeitos experimentados por ter bebido o licor divino» (L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Véda*, p. 252).

Como veremos no § 79, a Índia arcaica conheceu vários tipos de extáticos. De mais a mais, a busca da liberdade absoluta deu lugar a toda uma série de métodos e *philosóphema* que, afinal, redundaram em novas perspectivas, insuspeitadas na época védica. Em todos esses desenvolvimentos posteriores, o *deus* Soma desempenhou um papel antes de tudo apagado; foi o *princípio* cosmológico e sacrifical que ele simbolizava que acabou por prender a atenção de teólogos e metafísicos.

11. DOIS GRANDES DEUSES NA ÉPOCA VÉDICA: RUDRA-XIVA E VISHNU.

Os textos védicos invocam, além disso, um certo número de divindades. A maior parte, perderá gradualmente a sua importância e acabará por ser esquecida, ao passo que algumas chegarão posteriormente a uma posição inigualada. Entre as primeiras, lembremos a deusa da aurora, Usas, filha do Céu (Dyaus); Vâyu, deus do vento e dos seus homólogos, a «respiração» e a «alma cósmica»; Parjanya, o deus da tempestade e da estação chuvosa; Sûrya e Savitri, divindades solares; Pûsan, antigo deus pastoral em desaparecimento (quase não tem culto), guardião das estradas e guia dos mortos, que foi comparado a Hermes; os gémeos Açvins (ou Nâsatya), filhos de Dyaus, heróis de numerosos mitos e lendas que lhes asseguraram um lugar preponderante na literatura posterior; os Maruts, filhos de Rudra, grupo de «rapazes» (*marya*) que Stig Wikander interpretou como o modelo mítico de uma «sociedade de homens» de tipo indo-europeu.

A segunda categoria é representada por Rudra-Xiva e Vishnu. Ocupam um lugar modesto nos textos védicos, mas, na época clássica, virão a tornar-se Grandes Deuses. No Rig Veda, Vishnu aparece como uma divindade benévola em relação aos homens (I, 186, 10), amigo e aliado de Indra, a quem ajuda no seu combate contra Vṛtra, estendendo mais tarde o espaço entre o Céu e a Terra (VI, 69, 5). Atravessou o espaço em três passadas, atingindo, na terceira, a morada dos deuses (I, 155, 6). Esse mito inspira e justifica um rito nos Brâmanes: Vishnu é identificado ao sacrifício (*Satapatha Br.*, XIV, I, 1, 6) e o sacrificador, imitando ritualmente as suas três passadas, é assimilado ao deus e atinge o Céu (I, 9, 3, 9 s.). Vishnu parece simbolizar ao mesmo tempo a extensão espacial ilimitada (que torna possível a organização do Cosmos), a energia benéfica e omnipotente que exalta a vida, e o eixo cósmico que escora o mundo. O Rig Veda (VII, 99, 2) afirma que ele sustenta a parte superior do Universo (1).

(1) Ver J. Gonda, *Visnuism and Sivaism*, pp. 10 s. O pilar sacrifical, *Yûpa*, lhe pertence; ora, *Yûpa* é uma réplica do *axis mundi*. Cf. também Gonda, *Aspects of Early Visnuism*, pp. 81 s.

Os Brâmanes insistem nas suas relações com Prajâpati, atestadas desde a época védica. Mas só mais tarde, nos Upanixades da segunda categoria (contemporâneos da *Bhagavad-Gitâ*, e portanto mais ou menos no século IV a.C.), é que Vishnu é exaltado como um deus supremo de estrutura monoteísta. Mais adiante insistiremos nesse processo, aliás específico da criação religiosa indiana.

Morfologicamente, Rudra representa uma divindade de género oposto. Não possui amigos entre os deuses, e não ama os homens, a quem amedronta com o seu furor demoníaco e dizima com doenças e desastres. Rudra usa os cabelos trançados (R. V., II, 114, 1, 5) e é de cor castanho-escura (II, 33, 5); tem o ventre negro e as costas vermelhas, está armado de um arco e de flechas, veste-se com peles de animais e habita as montanhas, sua morada preferida. É associado a numerosos seres demoníacos.

A literatura pós-védica acentua ainda mais o carácter maléfico do deus. Rudra mora nas florestas, é chamado «Senhor dos animais selvagens» (*Sat. Br.*, XII, 7, 3, 20), e protege aqueles que se mantêm afastados da sociedade ariana. Enquanto os deuses residem no Oriente, Rudra habita o Norte (*i. e.*, o Himalaia). Está excluído do sacrifício do *soma* e recebe apenas as oferendas de alimentos que se jogam no chão (*bali*) ou os restos das oblações e das oferendas sacrificais estragadas (*Sat. Br.*, I, 7, 4, 9). Os epítetos acumulam-se: chamam-lhe Xiva, «o gracioso», Hara, «o destruidor», Sha*m*kara, «o salutar», Mahâdeva, «o grande deus».

Segundo os textos védicos e os Brâmanes, Rudra-Xiva parece uma epifania das potências demoníacas (ou pelo menos ambivalentes) que povoam os lugares selvagens e desabitados; simboliza tudo o que é caótico, perigoso, imprevisível; inspira o terror; mas a sua magia misteriosa também pode ser dirigida para objectivos benéficos (ele é o «médico dos médicos»). Muito se discutiu sobre a origem e a estrutura primordial de Rudra-Xiva, tido por alguns não só como o deus da morte, mas também como o da fertilidade de (Arbman), cheio de elementos não-arianos (Lommel), divindade da classe misteriosa dos ascetas *vrâtya* (Hauer). As etapas da transformação do Rudra-Xiva védico em Deus Supremo, tal como ele emerge na *Svetâsvatara-Upanishad*, escapam-nos. Parece certo que, com o passar do tempo, Rudra-Xiva assimilou — tal como a maioria dos outros deuses — muitos elementos da religiosidade «popular», ariana ou não-ariana. Mas, por outro lado, seria temerário acreditar que os textos védicos nos transmitiram a «estrutura primordial» de Rudra-Xiva. É preciso ter sempre em mente que os hinos védicos e os tratados bramânicos foram compostos para uma elite, a aristocracia e os sacerdotes, e que uma parte considerável da vida religiosa da sociedade ariana era rigorosamente ignorada. Entretanto, a promoção de Xiva à categoria de Deus Supremo do hinduísmo não pode ser explicada pela sua «origem», mesmo que tenha sido não-ariana ou popular. Trata-se de uma criação cuja originalidade avaliaremos, quando analisarmos a dialéctica religiosa indiana, tal como aparece na reintegração e revalorização contínuas dos mitos, ritos e formas divinas.

CAPÍTULO IX

A Índia antes de Gautama Buda: do Sacrifício Cósmico à Suprema Identidade Ātman-Brahman

1. MORFOLOGIA DOS RITUAIS VÉDICOS.

O culto védico não conhecia santuário; os ritos realizavam-se quer na casa do sacrificador, quer num terreno limítrofe atapetado de relva, sobre o qual se instalavam os três fogos. As oferendas vegetais eram leite, manteiga, cereais e bolos. Sacrificavam-se também a cabra, a vaca, o touro, o carneiro e o cavalo. Mas, desde a época do Rig Veda, o *soma* era considerado o sacrifício mais importante.

Os ritos podem ser classificados em duas categorias: domésticos (*grhya*) e solenes (*srauta*). Os primeiros, efectuados pelo dono da casa (*grhapati*), são justificados pela tradição (*smrti*, a «memória»). Por outro lado, os ritos solenes são em geral cumpridos pelos oficiantes (1). A sua autoridade funda-se na revelação directa («auditiva», *sruti*) da verdade eterna. Entre os rituais privados,

(1) O seu número varia. O mais importante é o *hotr* ou «vertedor da oblação» (cf. avéstico *zaôtar*, «sacerdote»); ele torna-se mais tarde o recitador por excelência. O *adhvaryu* tem a responsabilidade do sacrifício: ele desloca-se, activa os fogos, manipula os utensílios etc. O *brahman*, representante do poder sagrado designado pelo seu nome (o *brahman* neutro), é o vigilante silencioso do culto. Sentado no centro da área, verdadeiro «médico do sacrifício», só intervém quando um erro é cometido, realizando então a expiação necessária. O *brahman* recebe a metade dos honorários, o que confirma a sua importância.

independentemente da conservação do fogo doméstico e das festas agrícolas, os mais importantes são os «sacramentos» ou «consagrações» (*samskâra*) relacionados com a concepção e nascimento das crianças, a introdução (*upanayama*) do jovem rapaz junto ao seu preceptor brâmane, o casamento e os funerais. Trata-se de cerimónias bastante simples: oblações e oferendas vegetais (1) e, para os «sacramentos», gestos rituais acompanhados de fórmulas murmuradas pelo dono da casa.

De todos os «sacramentos», o *upanayama* é, sem dúvida, o mais importante. Esse rito constitui o homólogo das iniciações de puberdade específicas das sociedades arcaicas. O Atharva Veda VI, 5, 3, onde o *upanayama* é atestado pela primeira vez, afirma que o preceptor transforma o rapaz num embrião e guarda-o três noites no seu ventre. O *Satapatha Brahmâna* (XI, 5, 4, 12-13) acrescenta as seguintes observações: o preceptor concebe no momento em que coloca a mão sobre o ombro do menino, e, no terceiro dia, este renasce na condição de brâmane. O Atharva Veda (XIX, 17) qualifica aquele que efectuou o *upanayama* de «duas vezes nascido» (*dvi-já*), e é aqui que aparece pela primeira vez esse termo, fadado a uma aceitação excepcional.

O segundo nascimento é, evidentemente, de ordem espiritual e os textos ulteriores insistem nesse ponto capital. Segundo as Leis de Manu (II, 144), aquele que comunica ao neófito a palavra do Veda (isto é, o *Brahman*) deve ser considerado mãe e pai: entre o gerador e o instrutor do *Brahman*, o instrutor é que é o pai verdadeiro (II, 146); o *verdadeiro* nascimento (2), isto é, o nascimento para a imortalidade, é dado pela fórmula *sâvitri* (II, 148). Durante todo o período de estudos junto ao preceptor, o aluno (o *brahmacârin*) é obrigado a seguir certas regras: mendigar o alimento para o seu senhor e para si próprio, observar a castidade etc.

Os ritos solenes constituem sistemas litúrgicos de uma grande, e todavia monótona, complexidade. A descrição minuciosa de um único sistema exigiria várias centenas de páginas. Seria inútil tentar resumir todos os sacrifícios *srauta*. O mais simples, o *agnihotra* («a oblação ao fogo»), realiza-se à aurora e ao crepúsculo, e consiste numa oferenda de leite a Agni. Existem além disso ritos relacionados com os ritmos cósmicos: os sacrifícios ditos «da chuva e da lua nova», cerimónias sazonais (*câturmâsya*) e ritos de primícias (*âgrayana*). Mas os sacrifícios essenciais, específicos do culto védico, são os do *soma*. O *agnistoma* («o elogio de Agni») é efectuado uma vez por ano, na primavera, e consiste, independentemente das operações preliminares, em três dias de «homenagem»

(1) Uma parte das oferendas, lançada ao fogo, era transmitida por Agni aos deuses. O resto era consumido pelos oficiantes, que participavam assim de um alimento divino.

(2) Trata-se de uma concepção pan-indiana, que é retomada pelo budismo. Ao abandonar o seu nome de família, o neófito tornava-se um «filho de Buda» (*sakyaputto*). Cf. exemplos em Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 114 s.; Gonda, *Change and Continuity*, pp. 447 s.

(*upasad*). Entre as operações preliminares, a mais importante é a *diskâ*, que santifica o sacrificante, fazendo-o nascer de novo. Apreciaremos mais adiante o sentido desse ritual iniciatório. O *soma* é espremido pela manhã, ao meio-dia e ao anoitecer. Durante a prensagem do meio-dia, são distribuídos honorários (*dâksinâ*): 7, 21, 60 ou 1.000 vacas, eventualmente todos os bens do sacrificiador. Todos os deuses são convidados e participam da festa, primeiro isoladamente, e depois juntos (1).

Conhecem-se outros sacrifícios do *soma*: alguns não ultrapassam um dia, outros duram pelo menos 12 dias, muitas vezes um ano e teoricamente 12 anos. Além disso há sistemas rituais que foram associados aos ofícios do *soma*; por exemplo, o *mahâvrata* («grande observância»), que compreende música, danças, gestos dramáticos, cenas e diálogos obscenos (um dos sacerdotes movimenta-se sobre um baloiço, verifica-se uma união sexual,etc.). O *vajapeya* («beberagem de vitória») dura de 17 dias a um ano e constitui toda uma encenação mítico-ritual: corrida de cavalos atrelados a 17 carros, a «ascensão ao sol» efectuada pelo sacrificador e sua esposa, que sobem cerimonialmente o pilar sagrado, etc. A consagração real (*râjâsuya*) foi igualmente incorporada ao sistema sacrifical sómico. Nesse caso, também se encontram episódios movimentados (simulacro de razia empreendida pelo rei contra uma manada de vacas; o rei joga dados com um sacerdote e ganha, etc. mas essencialmente o ritual visa o renascimento místico do Soberano (§ 74). Um outro sistema cerimonial foi associado, se bem que facultativamente, ao sacrifício do *soma*: é o *agnicayana*, «empilhamento (de tijolos para o altar) do fogo». Os textos esclarecem que, «outrora», imolavam-se cinco vítimas, entre elas um homem. As suas cabeças eram a seguir emparedadas na primeira fiada de tijolos. Os preliminares duravam um ano. O altar, construído com 10.800 tijolos empilhados em cinco fiadas, apresentava às vezes a forma de um pássaro, símbolo da ascensão mística do sacrificador ao céu. O *agnicayana* deu lugar a especulações cosmogónicas que foram decisivas para o pensamento indiano. A imolação de um homem repetia o auto-sacrifício de Prajâpati, e a construção do altar simbolizava a criação do universo (§ 75).

(1) Um outro rito, *pravargya*, foi desde cedo integrado no *agnistoma*, mas constituía provavelmente uma cerimónia autónoma, que tinha por objectivo a fortificação do sol depois da estação das chuvas. O interesse do *pravargya* reside sobretudo no seu carácter de «mistério» e também no facto de que representa a mais antiga ilustração da *pûja*, i.e., da adoração de uma divindade simbolizada num ícone. Cf. J. A. van Buitenen, *The Pravargya*, pp. 25 s., 38, e *passim*.

2. OS SACRIFÍCIOS SUPREMOS: *ASVAMEDHA E PURUSAMEDHA.*

O mais importante e mais célebre ritual védico é «o sacrifício do cavalo», o *asvamedha*. Só podia ser realizado por um rei vitorioso, que adquiria assim a dignidade de «Soberano universal». Mas os resultados do sacrifício irradiavam por todo o reino; com efeito, o *asvamedha* goza a reputação de purificar as máculas e de assegurar a fecundidade e a prosperidade em todo o país. As cerimónias preliminares prolongam-se por um ano, durante o qual o corcel é deixado em liberdade com cem outros cavalos. Quatrocentos jovens zelam para que ele não se aproxime das éguas. O ritual propriamente dito dura três dias. No segundo dia, após certas cerimónias específicas (mostram-se éguas ao cavalo, atrelam-no a um carro e o príncipe condu-lo a um tanque etc.), numerosos animais domésticos são imolados. Finalmente, o corcel, que doravante encarna o deus Prajâpati pronto para se sacrificar a si mesmo, é sufocado. As quatro rainhas, cada uma acompanhada de cem aias, passam em volta do cadáver, e a esposa principal deita-se ao lado dele; coberta por uma manta, ela simula a união sexual. Durante esse tempo, os sacerdotes e as mulheres trocam gracejos obscenos. Logo que a rainha se põe de pé, o cavalo e as outras vítimas são despedaçados. O terceiro dia encerra outros rituais, e finalmente distribuem-se os honorários (*daksinâ*) aos sacerdotes; estes recebem, além disso, as quatro rainhas ou as suas aias.

O sacrifício do cavalo é certamente de origem indo-europeia. Encontram-se traços dele entre os germanos, iranianos, gregos, latinos, arménios, massagetas, dálmatas. Mas foi só na Índia que essa encenação mítico-ritual obteve um lugar tão apreciável na vida religiosa e na especulação teológica. É provável que o *asvamedha* tenha sido, na origem, uma festa primaveril, mais exactamente um rito celebrado por ocasião do Ano Novo. A sua estrutura comporta elementos cosmogónicos: por um lado, o cavalo é identificado ao Cosmos (= *prajâpati*) e o seu sacrifício simboliza (isto é, reproduz) o acto da criação. Por outro lado, os textos rigvédicos e bramânicos salientam as relações entre o cavalo e as Águas. Ora, na Índia, as Águas representam a substância cosmogónica por excelência. Mas esse rito complexo constitui também um «Mistério» de tipo esotérico. «Com efeito, o *asvamedha* é tudo, e aquele que, sendo brâmane, nada sabe sobre o *asvamedha*, tudo desconhece, não é um brâmane e merece ser saqueado» (*Sat. Br.*, XIII, 4, 2, 17). O sacrifício está destinado a regenerar o Cosmos por completo, ao mesmo tempo que a restabelecer todas as classes sociais e todas as vocações na sua excelência exemplar (1). O cavalo, represen-

(1) Durante o sacrifício, um sacerdote recita: «Oxalá o brâmane nasça em santidade!... Oxalá o príncipe nasça com majestade real, herói, arqueiro, guerreiro de tiro vigoroso, de carros

tante da força real (*ksatra*), identificado ainda a Yama, Aditya (o Sol) e Soma (isto é, a deuses-soberanos) é, de certo modo, um substituto do rei. É necessário levar em conta tais processos de assimilação e de substituição quando se analisa uma encenação paralela, o *purusamedha*; de facto, o «sacrifício do homem» acompanha de perto o *asvamedha*. Além das vítimas animais, sacrificava-se um brâmane ou um xátria, comprado ao preço de mil vacas e cem cavalos. Ele também era deixado em liberdade durante um ano e, depois de morto, a rainha deitava-se junto do seu cadáver. O *purusamedha* tinha a fama de obter tudo aquilo que não se podia alcançar através do *asvamedha*.

Tem-se perguntado se um sacrifício desse género chegou a ser praticado. O *purusamedha* é descrito em diversos *srautasûtras*, mas só o *Sânkhâyana* e o *Vaitâna* prescrevem a execução da vítima. Nos demais tratados litúricos, o homem é libertado no último instante, e, no seu lugar, imola-se um animal. É significativo que, durante o *purusamedha*, se receite o famoso hino cosmogónico *Purusasûkta*, (Rig Veda, X, 90). A identificação da vítima com Purusa-Prajâpati leva à identificação do sacrificador com Prajâpati. Foi possível mostrar que a encenação mítico-ritual do *purusamedha* tem surpreendente paralelo na tradição germânica (1): ferido por uma lança e pendurado na Árvore do mundo durante nove noites, Odin sacrifica-se «ele próprio a si próprio» a fim de obter a sabedoria e de dominar a magia (*Hávamál*, 138). Segundo Adam de Bréme, que escreveu no século XI, esse sacrifício era renovado em Uppsala em cada nove anos pelo enforcamento de nove homens e de outras vítimas animais. Esse paralelo indo-europeu torna plausível a hipótese de que o *purusamedha* era literalmente efectuado. Mas na Índia, onde a prática e a teoria do sacrifício têm sido continuamente reinterpretadas, a imolação de vítimas humanas acabou por ilustrar uma metafísica de tipo soteriológico.

3. ESTRUTURA INICIATÓRIA DOS RITUAIS: A CONSAGRAÇÃO (*DIKSÂ*), A SAGRAÇÃO DO REI (*RAJASÛA*).

Para melhor compreensão desse processo, convém esclarecer as pressuposições iniciatórias dos ritos *srauta*. Uma iniciação implica a «morte» e o «renascimento» do neófito, isto é, o seu nascimento numa forma de existência

(cont.) invencíveis. Nasça com muito leite a vaca, robusto o touro de tiro, rápido o cavalo, fecunda a mulher, vitorioso o soldado, eloquente o jovem! Que este sacrificado tenha por filho um herói! Que Parjanya nos dê sempre a chuva desejada! Que trigo nos amadureça em abundância! etc.» (*Vâjasaneyi Samhitâ*, XXII, 22).

(1) Cf. James L. Sauvé, «The Divine Victim», que cita todos os passos pertinentes das fontes germânicas e sânscritas relativos aos sacrifícios humanos.

superior. Alcança-se a «morte» ritual através da «imolação» ou de um *regressus ad uterum*, simbólicos. A equivalência desses dois métodos implica a assimilação da «morte sacrifical» a uma «procriação». Como é proclamado pelo *Satapatha Brahmâna* (XI, 2, 1, 1), «o homem nasce três vezes: a primeira, de seus pais; a segunda, quando realiza um sacrifício...; a terceira, quando morre e é colocado sobre o fogo, e, em cima desse fogo, volta a existir». Na realidade, trata-se de uma multidão de «mortes», pois todo aquele «duas vezes nascido» pratica, no decorrer da sua vida, certo número de sacrifícios *srauta*.

A consagração, *dîksâ*, constitui o preliminar indispensável a todo sacrifício sómico, mas é também praticada noutras ocasiões (1). Lembremos que o sacrificador que está a receber a *diksâ* já é «duas vezes nascido» graças ao seu *upanayama*, ao sofrer o *regressus ad uterum* iniciatório. Ora, o mesmo recurso à condição embrionária ocorre durante a *dîksâ*. De facto, «os sacerdotes transformam em embrião aquele a quem dão a *dîksâ*. Aspergem-no com água; a água é a semente viril... Fazem-no entrar num galpão especial: o galpão especial é a matriz de quem faz a *dîksâ*. Cobrem-no com uma veste, que representa o âmnio... Ele conserva os punhos fechados; com efeito, o embrião mantém os punhos fechados enquanto permanece no útero»..., etc. (*Aitareya Brahmâna*, I, 3). Os textos paralelos salientam o carácter embriológico o obstétrico do rito. «O *dîksita* (*i. e.*, aquele que pratica a *dîksâ*) é semente» (*Maitrâyanî-Samhitâ*, III, 6, 1). «O *dîksita* é um embrião, a sua roupa é o córion etc. (*Taittîrya-Sam.*, I, 3, 2). A razão desse *regressus ad uterum* é continuamente lembrada: «O homem é na verdade não-nascido. É pelo sacrifício que ele nasce: (*Mait. Sam.*, III, 6, 7) (2).

Esse novo nascimento de ordem mística, que se repete em cada sacrifício, torna possível a assimilação do sacrificador aos deuses. «O sacrificador é destinado a nascer realmente no mundo celeste» (*Sat. Br.*, VII, 3, 1, 12). «Aquele que é consagrado aproxima-se dos deuses e torna-se um deus (*ibid.*, III, 1, 1, 8). O mesmo tratado afirma que o sacrificador que está a nascer de novo deve elevar-se nas quatro direcções do espaço, *i.e.*, dominar o Universo (VI, 7, 2, 11 s.). Mas a dîksâ é igualmente identificada com a morte. «Ao consagrar-se, ele (o sacrificador) morre pela segunda vez» (*Jaim. Upanishad Brah.*,

(1) Cf. *Naissances mystiques*, pp. 115 s.; Gonda, *Change and Continuity*, pp. 315 s. O Rig Veda parece ignorar a *dîksâ*, mas não se deve esquecer que esses textos litúrgicos não representam a religião védica na sua totalidade; cf. Gonda, p. 349. A cerimónia é atestada no Atharva Veda (VI, 5, 6; o *brahmacârin* é chamado de *dîksita*, o que pratica a *dîksâ*.

(2) Todos esses ritos iniciatórios têm naturalmente, um modelo mítico: foi Indra quem, para evitar o nascimento de um monstro assustador, depois da união entre a Palavra (*Vâc*) e o sacrifício (*Yajña*), se transformou em embrião e penetrou no útero de *Vâc* (*Sat. Br.*, III, 2, 1, 18 s.).

III, 11, 3) (1). Segundo outras fontes, o «*dîksita* é a oblação» (*Taitt.-Samhitâ*, VI, 1, 45), pois «a vítima é realmente o próprio sacrificado» (*Ait. Brah.*, II, 11). Em suma, «o iniciado é a oblação oferecida aos deuses» (*Sat. Br.*, III, 6, 3, 19) (2). O exemplo foi dado pelos deuses: «Ó Agni sacrifica o teu próprio corpo!» (Rig Veda, VI, 11, 2): «Sacrifica-se a ti mesmo aumentando o teu corpo!» (X, 81, 5). Pois é «através do sacrifício que os deuses ofereceram o Sacrifício» (X, 90, 16).

A morte ritual é portanto condição prévia para chegar junto dos deuses e, ao mesmo tempo, para obter uma existência plenamente realizada neste mundo. Na época védica, a «divinização», aliás passageira, alcançada pelo sacrifício não implicava qualquer desvalorização da Vida e da existência humana. Ao contrário, era através de tais ascensões rituais ao Céu, para perto dos deuses, que o sacrificador, assim como toda a sociedade e a Natureza, eram abençoados e regenerados. Viu-se que resultados eram obtidos depois de um sacrifício *asvamedha* (cf. nota 5 deste capítulo). É provável que a regeneração cósmica e o fortalecimento do poder real fossem também a meta dos sacrifícios humanos praticados na Uppsala pagã. Mas tudo isso era conseguido por meio de ritos que, visando uma repetição da criação, comportavam ao mesmo tempo a «morte», a «gestação embrionária» e o renascimento do sacrificador.

A sagração do rei indiano, o *rajasûya*, encerrava uma encenação análoga. As cerimónias centrais realizavam-se por volta do Ano Novo. A unção era precedida de um ano de *dîksâ* e geralmente seguida de outro ano de cerimónias de clausura. O *rajasûya* é provavelmente o resumo de uma série de cerimónias anuais destinadas a restaurar o Universo. O rei exercia um papel central, pois, tal como o sacrificador *srauta*, de alguma forma incorporava o Cosmos. As diferentes fases do rito efectuavam sucessivamente a regressão do futuro soberano ao estado embrionário, a sua gestação de um ano e o seu renascimento místico na qualidade de Cosmocrata, identificado ao mesmo tempo a Prajâpati e ao Cosmos. O «período embrionário» do futuro soberano correspondia ao processo de maturação do Universo, e, muito provavelmente, estava, na origem, relacionado com o amadurecimento das colheitas. A segunda fase do ritual concluía a formação do novo corpo do soberano: um corpo simbólico, que se obtinha quer depois do casamento místico do rei com a casta dos brâmanes ou com o povo (casamento que lhe permitia nascer do seu útero), quer após a união das águas masculinas com as femininas, ou da união do ouro – significando o fogo – e da água.

(1) Cf. também os textos citados por Gonda, *op. cit.*, p. 385.

(2) O sacrificado «lança-se a si mesmo sob a forma de semente» (representada por grãos de areia) no fogo doméstico a fim de assegurar o seu renascimento aqui em baixo, na Terra, e projecta-se no altar dos sacrifícios com vista a um renascimento no Céu; cf. os textos citados por A. Coomaraswamy, «Atmayajña: Self-Sacrifice», p. 360.

A terceira fase era constituída por uma série de ritos graças aos quais o rei alcançava a soberania sobre os três mundos; por outras palavras, ele encarnava o Cosmos, e simultaneamente estabelecia-se como Cosmocrata. Quando o Soberano ergue o braço, esse gesto tem um significado cosmogónico: simboliza a elevação do *axis mundi*. Ao receber a unção, o rei permanece de pé sobre o trono, com os braços levantados: ele encarna o eixo cósmico fixado no umbigo da Terra — isto é, o trono, o Centro do Mundo — e toca o Céu. A aspersão está ligada às águas que descem do Céu ao longo do *axis mundi* — representado pelo rei — a fim de fertilizar a Terra. Em seguida, o rei dá um passo em direcção aos quatro pontos cardeais e sobe simbolicamente ao zénite. Em consequência desses ritos, o rei adquire a soberania sobre as quatro direcções do espaço e sobre as estações; em outros termos, domina o conjunto do Universo espaço-temporal (1).

Já se observou a ligação íntima entre morte e renascimento rituais, por um lado, e, por outro, entre cosmogonia e regeneração do mundo. Todas essas ideias são solidárias dos mitos cosmogónicos que examinaremos a seguir. Serão elaboradas e articuladas pelos autores dos *Bramanas*, na perspectiva que lhes era peculiar, especialmente a exaltação desmedida do sacrifício.

4. COSMOGONIAS E METAFÍSICA.

Os hinos védicos apresentam, directamente ou simplesmente por meio de alusões, diversas cosmogonias. Trata-se de mitos muito difundidos, atestados em diferentes níveis de cultura. Seria ocioso procurar a «origem» de cada uma dessas cosmogonias. Mesmo aquelas que — podemos presumir — foram trazidas pelos arianos têm paralelos em culturas mais antigas, ou mais «primitivas». As cosmologias, como tantas outras ideias e crenças religiosas, representam, em todo o mundo antigo, um legado transmitido desde a pré-história. O que nos interessa aqui são as interpretações e as revalorizações indianas de certos mitos cosmogónicos. Lembremos que a antiguidade de uma cosmogonia não deve ser julgada pelos primeiros documentos que a apresentam. Um dos mitos mais arcaicos e mais difundidos, o «mergulho cosmogónico», só se torna popular na Índia bastante tarde, principalmente na Epopeia e nos Purânas.

Essencialmente, quatro tipos de cosmogonias parecem ter apaixonado os poetas e teólogos védicos. Podemos designá-los da seguinte forma: 1) criação pela fecundação das Águas originais; 2) criação pelo despedaçamento de um Gigante primordial, Purusa; 3) criação a partir de uma unidade-totalidade, simultaneamente ser e não-ser; 4) criação através da separação do Céu e da Terra.

(1) Cf. J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, pp. 17 s., 52 s., 101 s.

No célebre hino do Rig Veda, X, 121, o deus imaginado como Hiranyagarbha (o «Embrião de Ouro») plana sobre as Águas; ao penetrá-las, fecunda as Águas que dão à luz o deus do fogo, Agni (estrofe 7). O Atharva Veda (X, 7, 28) identifica o Embrião de Ouro com o Pilar Cósmico, *skambha*. O Rig Veda X, 82, 5 relaciona o primeiro germe recebido pelas Águas com o «Artesão Universal», Visvakarman, mas a imagem do embrião não se harmoniza com essa personagem divina, politécnica por excelência. Nesses exemplos, estamos diante de variantes de um mito original, que apresentava o Embrião de Ouro como a semente do deus criador sobrevoando as Águas primitivas (1).

O segundo tema cosmogónico, radicalmente reinterpretado numa perspectiva ritualista, encontra-se num hino igualmente famoso, o *Purusasûkta* (R. V., X, 90). O Gigante primordial Purusa («o Homem») é representado ao mesmo tempo como totalidade cósmica (estrofes 1-4) e Ser andrógino. Com efeito (estrofe 5), Purusa gera a Energia criadora feminina, Virâj, e depois é dado à luz por ela (2). A criação propriamente dita é o resultado de um sacrifício cósmico. Os deuses sacrificam o «Homem»: do seu corpo despedaçado emanam os animais, os elementos litúrgicos, as classes sociais, a Terra, o Céu, os deuses: «Sua boca transforma-se no Brâmane, dos seus braços surge o Guerreiro, das suas coxas o Artesão, dos seus pés nasce o Servo» (estrofe 12, tradução francesa de Renou). O Céu emanou de sua cabeça, dos seus pés a Terra, da sua consciência a Lua, do seu olhar o Sol; da sua boca provieram Indra e Agni, do seu hálito originou-se o vento, etc. (estrofes 13-14).

A função exemplar desse sacrifício é salientada na última estrofe (16): «Os deuses sacrificaram o sacrifício pelo sacrifício»; Por outras palavras, Purusa era ao mesmo tempo vítima sacrifical e divindade do sacrifício. O hino enuncia claramente que Purusa precede e ultrapassa a criação, ainda que o Cosmos, a vida e os homens procedam de seu próprio corpo. Noutros termos, Purusa é, a um só tempo, transcendente e imanente, modo de ser paradoxal mas próprio dos deuses cosmogónicos indianos (cf. Prajâpati). O mito, de que se encontram paralelos na China (P'an-ku), entre os antigos germanos (Ymir) e na Mesopotâmia (Tiamat), ilustra uma cosmogonia de tipo arcaico: a criação pelo sacrifício de um Ser divino antropomorfo. O *Purusasûkta* suscitou inumeráveis especulações. Mas da mesma forma como, nas sociedades arcaicas, o mito serve de modelo exemplar a toda a espécie de criação, assim esse hino é recitado num dos ritos que acompanham o nascimento de um filho, nas cerimónias de fundação do templo (construído aliás à semelhança de Purusa) e nos ritos purificatórios de renovação (3).

(1) A imagem do Embrião de Ouro tornar-se-á, na Índia clássica, o Ovo cósmico gerado pelas Águas (já nos Upanixades: *Katha Up.*, IV, 6; *Svetâsvatara*, III, 4, 12).

(2) *Virâj* é uma espécie de Sakti. Na *Brhâdaranyaka-Up.*, IV, 2, 3, ele desposa Purusa.

(3) Ver as referências aos textos em J. Gonda, *Visnuism and sivaism*, p. 27.

No mais famoso hino do Rig Veda (X, 129), a cosmogonia é apresentada como uma metafísica. O poeta pergunta a si mesmo como o Ser pôde sair do não-Ser, já que no começo, não «existia o não-Ser, nem o Ser» (estrofe 1, 1). «Nesse tempo não havia morto, nem não-morto» (isto é, nem homens, nem deuses). Só havia o princípio indiferenciado conhecido com «Um» (neutro). «O Um respirava por impulso próprio, sem que houvesse inspiração ou expiração». Afora «isso, nada mais existia» (estrofe 2). «No início, as trevas estavam escondidas pelas trevas», mas o calor (provocado pela ascese, *tapas*) deu origem ao «Um», «potencial» (*âbhû*) — *i.e.*, «embrião» — «recoberto de vacuidade» (interpretação possível: cercado das Águas primitivas). Desse germe («potencial») desenvolveu-se o Desejo (*kâma*), e esse mesmo Desejo «foi a semente primeira (*retas*) da Consciência (*manas*)», afirmativa surpreendente, que antecipa uma das principais teses do pensamento filosófico indiano. Os poetas, através da reflexão, «souberam descobrir o lugar do Ser no não-Ser» (estrofe 4). A «semente primeira» dividiu-se a seguir em «alto» e em «baixo», num princípio masculino e num princípio feminino (cf. Rig Veda, X, 72, 4). Mas persiste o enigma da «criação secundária», ou seja, da criação fenomenal. Os deuses nasceram *depois* (estrofe 6), não sendo, portanto, os autores da criação do mundo. O poeta conclui com um ponto de interrogação: «Será que aquele que zela por este (mundo) no lugar mais alto do firmamento é o único a saber (*i.e.*, conhece a origem da «criação secundária») — a menos que não o saiba?»

O hino representa o ponto mais alto alcançado pela especulação védica. O axioma de um Ser Supremo incognoscível — o «Um» (1), «Isso» — transcendente tanto aos deuses quanto à Criação, será desenvolvido nos Upanixades e em certos sistemas filosóficos. Tal como o Purusa do Rig Veda, X, 99, o Um precede o Universo, e cria o mundo por emanação de seu próprio ser, sem no entanto perder com isso a sua transcendência. Guardemos essa ideia capital para a especulação indiana posterior: tanto a *consciência* como o *Universo* são o produto do *desejo* procriador (*kâma*). Reconhece-se aqui um dos germes da filosofia Sâmkhya-Yoga e do budismo.

Quanto ao quarto tema cosmogónico — a separação do Céu e da Terra, ou a dissecação de Vrtra por Indra —, esse mito aparenta-se com o *Purusasûkta*: trata-se da divisão de uma «totalidade», tendo em vista a criação (ou a renovação) do mundo. O tema é arcaico, e susceptível de surpreendentes reinterpretações e aplicações. Como vimos no § 68, o acto demiúrgico de Indra, que fulmina e despedaça o Dragão primordial, serve de modelo a acções tão diferentes como a construção de uma casa ou uma disputa oratória.

(1) No Rig Veda já se observa uma tendência para reduzir a pluralidade dos deuses a um único princípio divino: «àquilo que não é Um, os poetas inspirados chamam múltiplo» (I, 164, 46).

Citemos finalmente a Criação por um Ser divino, o «Artesão universal», Visvakarman (Rig Veda, X, 81), que modela o mundo como um escultor, um ferreiro, ou um carpinteiro. Mas esse motivo mítico, famoso noutras religiões, é associado pelos poetas védicos ao tema, celebrizado pelo *Purusasûkta*, da Criação-sacrifício.

A pluralidade das cosmogonias está em harmonia com a multiplicidade das tradições relativas à teogonia e à origem do homem. Segundo o Rig Veda, os deuses foram gerados pelo casal primordial Céu e Terra, ou emergiram da massa aquática originária ou do não-Ser. Em todo o caso, passaram a existir *depois* da criação do mundo. Um hino tardio (Rig Veda, X, 63, 2) conta que os deuses nasceram da deusa Aditi, das Águas e da Terra. Mas nem todos eram imortais. O Rig Veda esclarece que eles receberam esse dom de Savitri (IV, 54, 2) ou de Agni (VI, 7, 4) ou bebendo o *soma* (IX, 106, 8). Indra obteve a imortalidade pela ascese, *tapas* (X, 167, 1), e o Atharva Veda declara que todos os outros deuses a alcançaram da mesma forma (XI, 5, 19; IV, 11, 6). Segundo os *Bramanas*, foi efectuando certos sacrifícios que os deuses se tornaram imortais.

Os homens também descendem do casal primordial Céu-Terra. O seu ancestral mítico é Manu, filho do deus Vivasvat, o primeiro sacrificiador e o primeiro homem (Rig Veda, X, 63, 7). Outra versão identifica os pais míticos nos filhos de Vivasvat, Yama e sua irmã Yamî (X, 10). Finalmente, como acabamos de ver, o *Purusasûkta* (X, 90, 12) explica a origem dos homens (isto é, as quatro classes sociais) a partir dos órgãos do Gigante primordial sacrificado. No início, também os homens podiam tornar-se imortais através do sacrifício; mas os deuses decidiram que essa imortalidade seria puramente espiritual, ou seja, acessível aos seres humanos somente depois da morte (*Satapatha Br.*, X, 4, 3, 9). Existem outras explicações mitológicas da origem da morte. No *Mahâbhârata*, a morte é introduzida por Brahman a fim de aliviar a Terra, sobrecarregada por uma massa humana que ameaçava fazê-la submergir no oceano (VI, 52-54; XII, 256-58).

Alguns desses mitos referentes ao nascimento dos deuses e dos homens, à perda ou à conquista da imortalidade, encontram-se noutros povos indo-europeus. Por outro lado, mitos análogos são atestados em várias culturas tradicionais. No entanto, apenas na Índia esses mitos deram origem a técnicas sacrificais, métodos contemplativos e especulações tão decisivas para o despertar de uma nova consciência religiosa.

5. A DOUTRINA DO SACRIFÍCIO NOS *BRAMANAS*.

O *Purusasûkta* é o ponto de partida e a justificação doutrinária da teoria do sacrifício elaborada nos *Bramanas* (cerca de 1.000-800 a.C.). Exactamen-

te como Purusa, que se deu aos deuses e se deixou imolar a fim de criar o Universo, Prajâpati conhecerá o «esgotamento» letal após a sua obra cosmogónica. Tal como é apresentado pelos *Bramanas*, prajâpati parece ser uma criação da especulação erudita, mas a sua estrutura é arcaica. Esse «Senhor das Criaturas» aproxima-se dos Grandes Deuses cósmicos. Assemelha-se ele, de certa forma, ao «Um» do Rig Veda, X, 129, e a Visvakarman, mas, sobretudo, é um prolongamento de Purusa. Por outro lado, a identidade Purusa-Prajâpati é atestada pelos textos: «Purusa é Prajâpati; Purusa é o Ano» (*Jaîm. Br.*, II, 56; cf. *Satapatha Br.* VI, 1, 1, 5). No início, Prajâpati era a Unidade-Totalidade não manifestada, presença puramente espiritual. Mas o desejo (*kâma*) incitou-o a multiplicar-se, a reproduzir-se (*Sat. Br.*, VI, 1, 1). Ele «aqueceu-se a um grau extremo pela ascese (*tapas*, literalmente «calor, ardor») e criou por emanação (1); pode-se interpretar: por saudação, como em certas cosmogonias primitivas, ou por emissão seminal. Ele criou primeiro o *brahman*, isto é, a Tríplice Ciência (os três Vedas) de seguida, criou as Águas a partir da Palavra. Desejando reproduzir-se através das Águas, penetrou-as; um ovo começou a desenvolver-se e a sua casca transformou-se na Terra. A seguir, foram criados os deuses para povoar os Céus, e os Asuras com a finalidade de povoar a Terra etc. (*ibid.*, XI, 1, 6, 1 s.) (2).

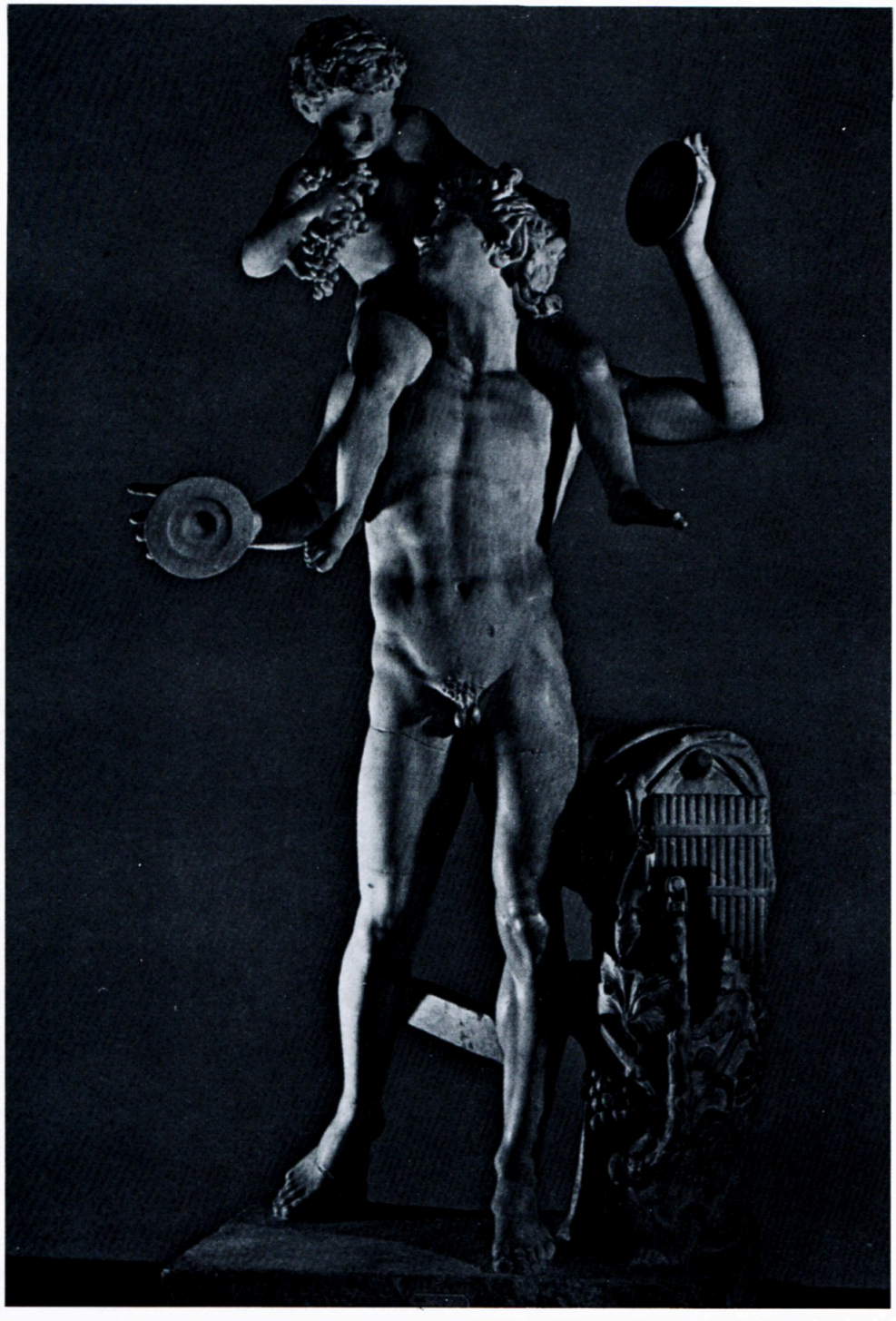
Prajâpati pensou: «Na verdade, criei uma réplica de mim mesmo: o Ano». É por isso que se diz: «Prajâpati é o Ano» (*ibid.*, XI, 1, 6, 13). Ao dar aos deuses o seu próprio eu (*âtman*), ele criou uma outra réplica dele mesmo, a saber, o sacrifício, e é por esse motivo que as pessoas dizem: «O sacrifício é Prajâpati». Frisa-se, além disso, que as articulações (*parvam*) do corpo cósmico de Prajâpati são as cinco estações do ano e as cinco camadas do altar do fogo (*Sat. Br.*, VI, 1, 2).

Essa tríplice identificação de Prajâpati com o *Universo*, o *Tempo cíclico* (o Ano) e o *altar do fogo* constitui a grande novidade da teoria bramânica do sacrifício. Ela marca o declínio da concepção que informava o ritual védico e prepara as descobertas realizadas pelos autores dos Upanixades. A ideia fundamental é que, ao criar por «aquecimento» e por «emissões» renovadas, Prajâpati consome-se e acaba por esgotar-se. Os dois termos-chaves — *tapas* (ardor ascético) e *visrj* (emissão dispersa) — podem ter conotações sexuais indirectas ou subentendidas, pois a ascese e a sexualidade estão intimamente ligadas no pensamento religioso indiano. O mito e as suas imagens traduzem a cosmogonia em termos biológicos; o seu próprio modo de ser faz com que o

(1) O termo utilizado é *visrj*, da raíz *s*rj, «projectar»; *vi-* Indica a dispersão em todas as direcções.

(2) Outros textos esclarecem que o Céu saiu da sua cabeça, a atmosfera do seu peito, e dos seus pés a Terra (cf. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I. p. 226). Influência, sem dúvida, do sacrifício do Purusa — mas que confirma a analogia estrutural desses dois deuses.

Sísifo – observado por Hades e Perséfone, ele cumpre o destino a que o poder divino o condenou. Grécia Arcaica.



Dionísio e sátiro – o deus dos excessos, ainda criança.
Itália greco-romana.

mundo e a vida se esgotem por sua própria duração (1). O esgotamento de Prajâpati é expresso em imagens impressivas: «Depois de Prajâpati ter produzido os seres vivos, as suas juntas foram desarticuladas. Ora, Prajâpati é, sem dúvida, o Ano e as suas articulações são os dois pontos de junção do dia e da noite (isto é, a aurora e o crepúsculo), a lua cheia e a lua nova, e os começos das estações. Ele era incapaz de se levantar com as articulações relaxadas; e os deuses curaram-no por meio do (ritual do) *agnihotra*, fortalecendo-lhe as articulações» (*Sat. Br.*, I, 6, 3, 35-36), Ou seja, a reconstituição e a rearticulação do corpo cósmico de Prajâpati são efectuadas pelo sacrifício, isto é, construindo um altar sacrifical para celebrar o *agnicayana* (§ 72). A mesma obra (X, 4, 2, 2) esclarece que «Esse Prajâpati, o Ano, é constituído de 720 dias e noites; eis por que o altar comporta 360 pedras de construção e 360 tijolos». «Esse Prajâpati que fica desarticulado é (agora) o próprio altar do fogo construído anteriormente». Os sacerdotes restauram Prajâpati, «dão-lhe forma» (*samskri*) dispondo as camadas de tijolos que constituem o altar. Em suma, *cada sacrifício repete o acto primordial da criação, e garante a continuidade do mundo no ano seguinte*.

Tal é o sentido original do sacrifício nos *Bramanas*: recriar o Cosmos «desarticulado», «esgotado» pelo Tempo cíclico (o Ano). Através do sacrifício — isto é, pela actividade constante dos sacerdotes — o mundo manteve-se vivo, perfeitamente integrado e fértil. É uma nova aplicação da ideia arcaica que exige a repetição anual (ou periódica) da cosmogonia. É também a justificação do orgulho dos brâmanes, convencidos da importância decisiva dos ritos. Pois «o sol não nasceria se o sacerdote, na aurora, não oferecesse a oblação do fogo» (*Sat. Br.*, II, 3, 1, 5). Nos *Bramanas*, os deuses védicos são ignorados ou subordinados às potências mágicas e criadoras do sacrifício. Anuncia-se que, de início, os deuses eram mortais (*Taitt. Sam.* VIII, 4, 2, 1; etc); eles tornaram-se divinos e imortais pelo sacrifício (*ibid.*, VI, 3, 4, 7; VI, 3, 10, 2; etc.). A partir de então, tudo se concentra na força misteriosa do rito: a origem e a essência dos deuses, o poder sagrado, a ciência, o bem-estar neste mundo e a «não morte» no outro. Mas o sacrifício deve ser efectuado correctamente, e com fé; a menor dúvida sobre a sua eficácia pode ter consequências desastrosas. A fim de ilustrar essa doutrina ritual, que é ao mesmo tempo uma cosmogonia, uma teogonia e uma soteriologia, os autores dos *Bramanas* multiplicam os mitos ou os fragmentos dos mitos, reinterpretando-os de acordo com a nova perspectiva ou fabricando novos mitos a partir de uma etimologia fantasiosa, de uma alusão erudita, de um enigma.

(1) Sabe-se que concepções similares caracterizam as culturas arcaicas, em primeiro lugar as dos paleo-cultivadores.

6. ESCATOLOGIA: IDENTIFICAÇÃO A PRAJÂPATI ATRAVÉS DO SACRIFÍCIO.

E contudo, muito cedo, uma nova ideia se apresenta: o sacrifício não só restaura Prajâpati e assegura a perpetuação do mundo, mas é susceptível de criar um ser espiritual e indestrutível, a «pessoa», o *âtman*. O sacrifício não possui apenas uma intenção cosmogónica e uma função escatológica: torna também possível a obtenção de um novo modo de ser. Ao construir o altar do fogo (*agnicayana*), o sacrificador identifica-se com Prajâpati; mais exactamente, Prajâpati e o sacrificador são identificados na própria acção ritual: o altar é Prajâpati e, ao mesmo tempo o sacrificador *torna-se* esse altar. Através da força mágica do rito, o sacrificador constrói para si um novo corpo, eleva-se ao Céu, onde nasce uma segunda vez (*Sat. Br.*, VII, 3, 1, 12) e obtém a «imortalidade» (*ibid.*, X, 2, 6, 8). Isso significa que, depois da morte, ele retornará à vida, à «não morte», modalidade de existência que ultrapassa o Tempo. O importante — e é este o objectivo do rito — é ser «completo» (*sarva*), «integral», e conservar essa condição depois da morte (1).

Ao reconstituir» (*samdhâ, samskri*) Prajâpati, o sacrificador efectua a mesma operação de integração e de unificação sobre a sua própria pessoa; por outras palavras, ele torna-se completo». Assim como, pelo sacrifício, o deus recupera a sua pessoa (*âtman*, o sacrificador constrói para si o seu próprio eu, o seu *âtman* (*Kausitakî Brahmâna*, III, 8). A «fabricação» do *âtman* assemelha-se de alguma forma à reunificação de Prajâpati, disperso e esgotado pela obra cosmogónica. A totalidade dos actos rituais (*karman*), quando concluída e bem integrada, constitui a «pessoa», o *âtman*. Isso significa que, através da actividade ritual, as funções psico-fisiológicas do sacrificador são reunidas e unificadas; a sua soma constitui o *âtman* (*Aitareya Br.*, II, 40, 1-7); e é graças ao seu *âtman* que o sacrificador se torna «imortal». Também os deuses alcançaram a imortalidade mediante o sacrifício, ao obter *brahman* (*Sat. Br.*, XI, 2, 3, 6). Consequentemente *brahman* e *âtman* estão implicitamente identificados, já na época dos *Bramanas* (2). Esse facto é confirmado por meio de uma outra série de identificações: Prajâpati, e também o altar do fogo, são assimilados ao Rig Veda: as sílabas do Rig Veda são identificadas com os tijolos do altar. Mas, já que o *brahman* — também ele — é assimilado às 432.000 sílabas do Rig, segue-se que ele é igualmente identificado com Prajâpati e, em última análise, com o sacrificador, isto é, com o seu *âtman* (3).

(1) Cf. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, pp. 236 s.

(2) Cf. Lilian Silburn, *Instant et Cause*, pp. 74 s.

(3) Um outro texto do *Satapatha Brahmâna* (X, 6, 3, 2) descreve o «Purusa de Ouro» no coração do homem como um grão de arroz ou de milhã — acrescentando contudo que ele é

Se Prajâpati (*Brahman*) e *âtman* são idênticos, é por serem o resultado de uma mesma actividade: «reconstrução», unificação; se bem que os materiais sejam diferentes: os tijolos do altar para Prajâpati-*Brahman*, as funções orgânicas e psico-mentais para o *âtman* (1). Mas é importante frisar que *é um mito cosmogónico que, afinal, constitui o modelo exemplar da «construção» do âtman*. As diferentes técnicas do ioga aplicam o mesmo princípio: «concentração» e «unificação» das posições corporais, dos sopros, da actividade psico-mental.

A descoberta da identidade entre o Eu (*âtman*) e *brahman* será incansavelmente explorada e diversamente valorizada nos Upanixades (§ 80). Acrescentemos, por enquanto, que, nos *Bramanas, brahman* designa o processo do sacrifício cósmico e, por extensão, o poder misterioso que mantém o Universo. Mas, já nos Vedas, *brahman* foi pensado como, e expressamente denominado, o imperecível, o imutável, o fundamento, o princípio de toda a existência. É significativo que, em diversos hinos do Atharva Veda (X, 7, 8; etc.), *brahman* é identificado com o *skambha* (literalmente escora, suporte, pilar); por outros termos, *brahman* é o *Grund* que sustenta o Mundo, simultaneamente eixo cósmico e fundamento ontológico. «No *skambha* é tudo aquilo que é possuído pelo espírito (*atmanvat*), tudo aquilo que respira» (Atharva Veda, VII, 8, 2). «Aquele que conhece o *brahman* no homem conhece o ser supremo (*paramesthin*, o Senhor) e aquele que conhece o ser supremo conhece o *skambha*» (Atharva Veda, X, 8, 43). Aproveita-se o esforço para isolar a realidade última: *brahman* é reconhecido como o Pilar do Universo, o suporte, a base, e o termo *pratisthâ*, que exprime todas essas noções, já é amplamente utilizado nos textos védicos. O brâmane é identificado com *brahman* porque conhece a estrutura e a origem do Universo, porque conhece a palavra que exprime tudo isso; pois *Vâc*, o *Lógos*, pode transformar qualquer pessoa em brâmane (já no Rig Veda, X, 125, 5). «O nascimento do brâmane é uma encarnação eterna do *dharma*» (Manu, I, 98) (2).

Uma categoria particular de obras, os *Aranyaka* (literalmente «florestal»), permite-nos acompanhar a transição do sistema sacrifical (*karma-kanda*) dos Bramanas para a primazia do conhecimento metafísico (*jñâna-kanda*) proclamado pelos Upanixades. Os *Aranyaka* eram ensinados em segredo, longe das aldeias, na floresta. As suas doutrinas dão ênfase ao Eu, sujeito do sacrifício, e já não à realidade concreta dos ritos. Segundo os *Aranyaka*, os deuses estão

(cont.) maior do que o Céu, maior do que o éter, a terra e todas as coisas: «esse eu do Espírito é o meu eu; ao morrer, obterei esse eu». O texto é importante, uma vez que, de um lado, Purusa é identificado com *brahman* (neutro) e, de outro, a equação *âtman-brahman* já está assegurada.

(1) Cf. L. Silburn, *op. cit.*, pp. 104 s.

(2) Ver Eliade, *Le Yoga*, pp. 125 s. Cf. outros textos em J. Gonda, *Notes on Brahman*, p. 52.

escondidos no homem; Por outras palavras, a correlação macrocosmo-microcosmo, base da especulação védica, revela agora a homologia entre as divindades cósmicas e aquelas presentes no corpo humano (cf. *Aitareya Aranyaka*, I, 3, 8; II, 1, 2; III, 1, 1; etc. *Sânkhâyana Aranyaka*, VII, 2 s.; VI, 2 s.; etc.). Por conseguinte, a «interiorização do sacrifício» (cf. § 78) permite dedicar as oferendas simultaneamente aos deuses «interiores» e aos deuses «exteriores». A finalidade última é a união (*samhitâ*) entre os diferentes níveis teocósmicos e os órgãos e as funções psicofisiológicas do homem. Depois de muitas homologações e identificações, chega-se à conclusão de que «a consciência do Eu (*prajñatman*) é uma só e mesma coisa que o Sol» (*Ait. Ar.*, III, 2, 3; *Sânkh. Ar.*, VIII, 3-7). Equação audaciosa, que será elaborada e articulada pelos autores dos Upanixades.

7. *TAPAS*: TÉCNICA E DIALÉCTICA DAS AUSTERIDADES.

Diversas vezes aludimos à ascese, *tapas*, pois não se pode dissertar sobre os deuses, mitos ou ritos indianos mais importantes sem mencionar esse «aquecimento» ritual, esse «calor» ou «ardor» obtido pelas austeridades. O termo *tapas*, da raíz *tap*, «aquecer», «estar a ferver», é claramente atestado no Rig Veda (cf., por exemplo, VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4; etc.). Trata-se de uma tradição indo-europeia, pois, num contexto paralelo, o «calor extremo» ou a «cólera» (*ménos, furor, ferg, wut*) desempenha um papel nos rituais de tipo heróico (1). Acrescentemos que o «aquecimento» por diversas técnicas psico-fisiológicas, ou até por uma alimentação extremamente apimentada, é atestado entre os homens-medicina e os mágicos das culturas primitivas (2). A obtenção do «poder» mágico-religioso é acompanhada de um forte calor interior; esse próprio «poder» exprime-se por meio de termos que significam «calor», queimadura, «muito quente» etc.

Lembramos esses factos para destacar o arcaísmo e a considerável difusão das austeridades de tipo *tapas*. Isso não implica de forma alguma uma origem não-ariana da ascese indiana. Os indo-europeus, e sobretudo os indianos védicos, haviam herdado técnicas pré-históricas, que valorizaram de maneira diversa. Observemos desde já que em nenhum outro lugar o «aquecimento» ritual alcançou o grau que o *tapas* iria conhecer na Índia, desde os tempos mais remotos até aos nossos dias.

O «aquecimento» ascético encontra o seu modelo, ou o seu homólogo, nas imagens, símbolos e muitos relacionados com o calor que «coze» as colhei-

(1) Cf. Eliade, *Le Yoga*, p. 114, nota 1.

(2) Ver alguns exemplos em nosso livro *Le Chamanisme* (2ª edição), pp. 369 s.

tas e choca os ovos, assegurando a sua eclosão, com a excitação sexual, em especial o ardor do orgasmo, e com o fogo ateado pela fricção de duas varinhas de madeira. O *tapas* é «criador» em diversos planos: cosmogónico, religioso, metafísico. Prajâpati, como vimos, cria o mundo «aquecendo»-se com *tapas*, e o esgotamento que se segue é assimilável à fadiga sexual (§ 76). No plano do rito, o *tapas* torna possível o «renascimento», *i. e.*, a passagem deste mundo para o mundo dos deuses, da esfera do «profano» para a do «sagrado». Além disso, a ascese ajuda o contemplativo a «incubar» os mistérios do conhecimento esotérico e revela-lhe as verdades profundas. (Agni fornece ao *tapasvim* «o calor da cabeça», tornando-o clarividente).

A ascese modifica radicalmente o modo de ser do praticante, outorga-lhe um «poder» sobre-humano que pode tornar-se temível e, em certos casos, «demoníaco» (1). Os preliminares dos sacrifícios mais importantes, a cerimónia de iniciação, a aprendizagem do *brahmacârin*, englobavam o *tapas*. Essencialmente, o *tapas* é efectuado através do jejum, da vigília ao pé do fogo ou da exposição ao sol, e, mais raramente, mediante a absorção de substâncias embriagantes. Mas o «aquecimento» também se obtém pela retenção da respiração, o que abre caminho e uma audaciosa homologia entre ritual védico e as práticas do ioga. Essa homologia tornou-se possível sobretudo com as especulações dos *Bramanas* em torno do sacrifício.

O sacrifício cedo foi assimilado ao *tapas*. Proclama-se que os deuses alcançaram a imortalidade não só através do sacrifício (§ 76), mas também da ascese. Se, no culto védico, se oferece aos deuses o *soma*, manteiga derretida e o fogo sagrado, na prática ascética é-lhes oferecido um «sacrifício interior», no qual as funções fisiológicas substituem as libações e os objectos rituais. A respiração é frequentemente identificada com uma «libação ininterrupta» (2). Fala-se do *prânâgnihotra*, isto é, da «oblação ao fogo [realizada] pela respiração» (*Vaikhânasasmârtasûtra*, II, 18). A concepção desse «sacrifício interior» é uma inovação rica em consequências; ela permitirá aos ascetas e aos místicos,

(1) O termo *sânti*, que designa em sânscrito a tranquilidade, a paz de espírito, a ausência de paixão, o alívio dos sofrimentos, deriva da raíz *sam*, que possuía originariamente o sentido de extinguir o «fogo, a cólera, a febre», em suma, o «calor» provocado pelos *poderes* demoníacos; cf. D. J. Hoens, *Sânti*, especialmente pp. 177 s.

(2) Efectivamente, «enquanto fala, o homem não pode respirar, e por conseguinte oferece a sua respiração à palavra; enquanto respira, ele não pode falar, e portanto oferece a sua palavra à respiração. Eis aí as duas oblações contínuas e imortais; na vigília e no sono, o homem oferece-as sem interrupção. Todas as outras oblações têm uma finalidade e participam da natureza do acto (*karman*). Os antigos, conhecendo esse verdadeiro sacrifício, não ofereciam o *agnihotra*» (*Kausîtaki-brahmâna-Upanishad*, II, 5). Segundo a *Chandogya* Up., V, 19-24, o verdadeiro sacrifício consiste nas oblações aos actos de respiração: «aquele que oferece o *agnihotra* sem o saber é como aquele que [...] faz a oferenda na cinza» (V. 24, 1).

mesmo aos mais excêntricos, manterem-se no interior do bramanismo, e, mais tarde, do hinduísmo. Por outro lado, o mesmo «sacrifício interior» será praticado pelos brâmanes «habitantes da floresta», isto é, por aqueles que vivem como ascetas (*sannyâsi*), sem com isso abandonarem a sua identidade social de «chefes de família» (1).

Em suma, o *tapas* é integrado numa série de homologações efectuadas sobre planos diferentes. De um lado — e em conformidade com a tendência específica do espírito indiano —, as estruturas e os fenómenos cósmicos são assimilados aos órgãos e às funções do corpo humano, e, além disso, aos elementos do sacrifício (altar, fogo, oblações, instrumentos rituais, fórmulas litúrgicas etc.). De outro lado, a ascese — que envolvia (já nos tempos pré-históricos) todo um sistema de correspondências micro-macrocósmicas (as respirações assimiladas aos ventos etc.) — é assimilada ao sacrifício. Certas formas de ascese, como, por exemplo, a retenção da respiração, são tidas, inclusive, como superiores ao sacrifício; os seus resultados são declarados mais preciosos que os «frutos» do sacrifício. Mas todas essas homologias e assimilações são válidas, isto é, tornam-se *reais* e religiosamente *eficazes*, desde que se compreenda a dialéctica que as pôs em evidência.

Em conclusão, estamos perante sistemas que são, por um lado, homólos, e, por outro, classificados numa série hierárquica variável. O *sacrifício* é assimilado à *ascese*, mas a partir de certo momento o mais importante é a *inteligência* do princípio que justifica semelhantes assimilações. Bem cedo, com os Upanixades, a compreensão, o conhecimento (*jñâna*), será elevada a uma categoria eminente, e o sistema sacrifical, com a teologia mitológica que implicava, perderá a primazia religiosa. Mas esse sistema, baseado na superioridade da «compreensão», não terá êxito, também, em manter a sua supremacia, pelo menos no que se refere a certas fracções da sociedade. Os ioguis, por exemplo, atribuirão uma importância decisiva à ascese e à experimentação dos estados «místicos»; certos «extáticos» ou partidários da devoção de tipo teísta (*bhakti*) rejeitarão (totalmente ou em parte) tanto o ritualismo bramânico e a especulação metafísica dos Upanixades, como a ascese (*tapas*) e a técnica do ioga.

Essa dialéctica, susceptível de descobrir inumeráveis homologias, assimilações e correspondências nos diferentes planos da experiência humana (fisiologia, psicologia, actividade ritual, simbolização, «experimentação mística» etc.), encontrava-se actuante desde a época védica, ou até desde a proto-história indo-europeia. Mas será convocada a desempenhar um papel considerável nas épocas posteriores. Como veremos, a dialéctica da homologia revela as suas possibilidades «criadoras» sobretudo nos momentos de crise religiosa e metafísica, isto é, quando um sistema tradicional acaba por perder a sua validade e quando o seu mundo de valores se esboroa.

(1) A sua posição religiosa é reflectida (aliás de forma bastante obscura) nos tratados *Aranyaka*.

8. ASCETAS E EXTÁTICOS: *MUNI, VRÂTYA.*

Se as austeridades rituais são parte integrante do culto védico, cumpre não perder de vista a presença das outras espécies de ascetas e extáticos, apenas assinalados nos textos antigos. Alguns desses ascetas e extáticos viviam à margem da sociedade ariana, sem no entanto serem considerados «heréticos». Mas havia outros que podem ser tidos como «estrangeiros», embora seja praticamente impossível decidir se pertenciam às camadas aborígines ou se apenas reflectiam as concepções religiosas de certas tribos arianas que evoluíram à margem da tradição védica.

Assim, um hino do Rig Veda (X, 136) fala de um asceta (*muni*) de longos cabelos (*kesin*), vestido «de cascão pardo», «cingido de vento» (isto é, nu) e no qual «entram os deuses». Ele exclama: «Na embriaguez do êxtase nós nos colocamos sobre os ventos. Vocês, mortais, podem perceber o nosso corpo» (estrofe 3). O *muni* voa através dos ares, é o cavalo do vento-elemento (*Vâta*) e o amigo de Vayu (o deus do Vento). Mora nos dois oceanos, o do levante e do poente (estrofe 5; cf. Ath. Veda, XI, 5, 6; etc.). «Ele segue os rastos dos Apsaras, dos Gandharvas e dos animais selvagens e compreende-lhes os pensamentos» (estrofe 6). Ele «bebe com Rudra da taça de veneno» (estrofe 7). Trata-se de um exemplo típico de êxtase: o espírito do *muni* abandona o corpo, torna-se o pensamento dos Seres semi-divinos e dos animais selvagens, habita os «dois oceanos». As alusões ao cavalo do Vento e aos deuses que ele incorpora indicam uma técnica xamanizante.

Os Vedas evocam igualmente outras experiências supra-normais, relacionadas com personagens míticas (Ekavrâtya, Brahmacârin, Vena etc.) que representam provavelmente os modelos divinizados de certos ascetas e mágicos. Pois o «homem-deus» continua a ser um motivo dominante na história espiritual da Índia. Ekavrâtya é provavelmente o arquétipo desse grupo misterioso, os *vrâtya*, nos quais se quis ver ascetas xivaítas, «místicos», precursores dos ioguis ou representantes de uma população não-ariana. Um livro inteiro do Atharva Veda (XV) é-lhes consagrado, mas o texto é obscuro. Tal texto deixa transparecer, todavia, que os *vrâtya* praticam a ascese (permanecem de pé um ano etc.), conhecem uma disciplina da respiração (assimilada às diversas regiões cósmicas: A. V., XV, 14, 15s.) assimilam o seu corpo ao macrocosmos (18, 1 s.). Essa irmandade era contudo importante, pois um sacrifício especial, o *vrâtyastoma*, tinha sido instituído para reintegrar os seus membros na sociedade bramânica (1).

(1) Os *vrâtya* usavam um turbante, vestiam-se de negro, e transportavam sobre os ombros duas peles de carneiro, uma delas preta e a outra branca; como insígnia, tinham um bastão de ponta afilada, um ornamento em volta do pescoço e um arco distendido. Um carro puxado por um cavalo e um jumento servia-lhes de lugar de sacrifício.

Durante *vrâtyastoma*, outras personagens estavam presentes, sendo as principais um *mâgadha*, que se desincumbia do papel de chantre, e uma prostituta (Ath. Veda, XV, 2). Por ocasião de um rito de solstício (*mahâvrata*), ela acasalava ritualmente com o *mâgadha* ou com um brahmacârin (1).

O Brahmacârin, também ele, é concebido como uma personagem na escala cósmica. Iniciado, vestido de pela de antílope negro, com uma longa barba, o Brahmacârin viaja do Oceano oriental ao Oceano setentrional e «cria os mundos»; é exaltado como «um embrião no seio da imortalidade»; vestido de cor vermelha, pratica o *tapas* (Ath. Veda, XI, 5, 6-7). Mas, como frequentemente acontece na Índia, o seu «representante» terrestre, o brahmacârin (cujo principal voto é a castidade), unia-se ritualmente a uma prostituta.

A união sexual exercia um papel em certos rituais védicos (cf. o *asvamedha*). É importante distinguir entre a união conjugal tida como uma hierogamia (2), e a união sexual de tipo orgiástico que tem por objectivo seja a fecundidade universal, seja a criação de uma «defesa mágica» (3). Em ambos os casos, no entanto, trata-se de ritos, poder-se-ia dizer de «sacramentos», efectuados em vista de uma ressacralização da pessoa humana ou da vida. Mais tarde, o tantrismo elaborará toda uma técnica que visa à transmutação sacramental da sexualidade.

Quanto às diversas classes de ascetas, de mágicos e de extáticos que viviam à margem da sociedade ariana, mas cuja maioria acabou por integrar-se no hinduísmo, estamos apenas medianamente informados. As fontes mais ricas são tardias, o que, aliás, não lhes diminui de forma alguma o interesse, pois reflectem seguramente uma situação mais antiga. Assim, o *Vaikhânasasmârtasûtra* apresenta uma longa lista de ascetas e de eremitas; alguns distinguem-se pelos seus cabelos e pelas suas vestes esfarrapadas ou em casca de árvore; outros vivem nus, alimentando-se de urina e bosta de vaca, habitam nos cemitérios etc.; outros, ainda, praticam o ioga ou uma forma de proto-tantrismo (4).

Para sermos concisos, desde os tempos mais antigos que são atestadas diferentes formas de ascetismo, de experiências extáticas e de técnicas mágico-religiosas. Podem reconhecer-se as austeridades de tipo «clássico» e certos motivos xamanizantes, ao lado de experiências extáticas próprias a muitas outras culturas e de algumas práticas rudimentares de ioga. A heterogeneidade e a complexidade dos comportamentos, das técnicas e das soteriologias defendidas

(1) Ver as referências aos textos e à bibliografia em *Le Yoga*, pp. 111 s.

(2) «Eu sou o Céu tu és a Terra!» diz o esposo à esposa (*Brhad. Up.*, VI, 4, 20). A concepção é operada em nome dos deuses: «Que Vishnu prepare o útero; que Tvastr modela as formas» etc. (*ibid.*, VI, 4, 21).

(3) Cf. *Le Yoga*, pp. 254 s. Trata-se, nesse último caso, de costumes universalmente difundidos nas sociedades agrícolas.

(4) Cf. *Le Yoga*, pp. 143 s.

por aqueles que haviam abandonado o mundo não cessarão de aumentar nas épocas posteriores. Pode-se dizer, sumariamente, que os métodos extáticos destacam e prolongam a experiência exaltadora da absorção do soma ou de outras substâncias embriagantes, antecipando ao mesmo tempo certas formas de devoção mística, enquanto as austeridades e as disciplinas ascéticas preparam a elaboração das técnicas ioga.

Deve-se acrescentar que, a partir da época dos Upanixades, propaga-se o costume de abandonar a vida social e de se estabelecer na «floresta», a fim de poder consagrar-se inteiramente à meditação. Esse hábito tornou-se, há muito tempo, exemplar e ainda é seguido na Índia moderna. Mas é provável que o retiro, na «floresta», de pessoas que não eram «extáticos», nem ascetas ou ioguis por vocação, houvesse constituído, no início, uma novidade bastante surpreendente. No fundo, o abandono da vida social revelava uma crise de profundidade na religião tradicional. Muito provavelmente, essa crise desencadeara-se em consequência das especulações bramânicas em torno do sacrifício.

9. OS UPANIXADES E A QUEDA DOS *RISHIS:* COMO LIBERTAR-SE DOS "FRUTOS" DOS SEUS PRÓPRIOS ACTOS?

Nos *Bramanas* os deuses védicos foram radicalmente desvalorizados, em benefício de Prajâpati. Os autores dos Upanixades prolongam e encerram esse processo. Vão, porém, mais longe: não hesitam em desvalorizar o todo-poderoso sacrifício. Certos textos upanixádicos afirmam que, sem uma *meditação*, sobre o *âtman*, o sacrifício não está completo (*Maitri Up.*, I, 1). A *Chândogya Up.* (VIII, 1, 6) assevera que, exactamente como «perece o mundo conquistado pelos actos (*karman*)», assim perecerá o mundo obtido pelo sacrifício. Segundo a *Maitri Up.* (I, 2, 9-10), os que nutrem ilusões sobre a importância do sacrifício são dignos de lástima; pois, após terem desfrutado, nos céus, o lugar de destaque conquistado com as suas boas acções, voltarão à terra ou descerão a um mundo inferior. Nem os deuses, nem os ritos, contam mais para um verdadeiro *rishi*. O seu ideal está admiravelmente formulado na prece transmitida pelo mais antigo Upanixade, o *Brhadâranyaka* (I, 3, 28): «do não-ser (*asat* conduz-me ao ser (*sat*), da escuridão conduz-me à luz, da morte conduz-me à imortalidade!»

A crise espiritual que explode nos Upanixades parece ter sido provocada pela meditação sobre os «poderes» do sacrifício. Vimos que, assim como Prajapati era reconstituído e recuperava a sua «pessoa» (*âtman*) através da virtude do sacrifício; da mesma forma, o sacrificador, por meio dos actos rituais (*karman*), «unificava» as suas funções psico-fisiológicas e construía o seu «Eu» (§ 77). Nos *Bramanas*, o tempo *karman* denota a actividade ritual e as suas

consequências benéficas (já que, depois da morte, o sacrificador atingia o mundo dos deuses). Mas, reflectindo sobre o processo *ritual* de «causa e efeito», era inevitável que se descobrisse que toda a *acção*, pelo simples facto de obter um *resultado*, se integrava numa série ilimitada de causas e efeitos. Uma vez reconhecida a lei da causalidade universal do *karman*, desfazia-se a certeza fundamentada nos efeitos salutares do sacrifício. Pois a pós-existência da «alma» no Céu era a meta da actividade ritual do sacrificador; mas onde é que se «realizavam» os produtos de *todos os seus outros actos*, efectuados durante a sua vida inteira? A pós-existência beatífica, recompensa de uma actividade ritual correcta, devia, portanto ter um fim. Mas, então, o que acontecia com a «alma» (*âtman*) desencarnada? Em nenhuma hipótese ela podia desaparecer definitivamente. Restava um número ilimitado de actos efectuados durante a vida, e estes constituíam outras tantas «causas» que *deviam* ter «efeitos»; por outras palavras, deviam «realizar»-se numa nova existência, aqui na Terra, ou num outro mundo. A conclusão impunha-se por si própria: depois de haver desfrutado uma pós-existência beatífica ou infeliz num mundo extraterrestre, a alma era obrigada a reencarnar-se. Foi a lei da transmigração, *samsâra* que, uma vez descoberta, dominou o pensamento religioso e filosófico indiano, não só «ortodoxo» como também heterodoxo (o budismo e o jainismo).

O termo *samsâra* aparece apenas nos Upanixades. Quanto à doutrina, ignora-se a sua «origem». Tentou-se inutilmente explicar a crença na transmigração da alma por meio da influência de elementos não-arianos. Seja como for, essa descoberta impôs uma visão pessimista da existência. O ideal do homem védico — viver cem anos etc. — mostra-se fora de moda. Em si mesma, a vida não representa necessariamente o «mal», desde que seja utilizada como meio de desprendimento dos laços do *karman*. O único objectivo digno de um sábio é a obtenção da libertação, *moksha* — um outro termo que, juntamente com os seus equivalentes (*mukti* etc.) se encontra entre as palavras-chaves do pensamento indiano.

Uma vez que todo o acto (*karman*), religioso ou profano, revigora e perpetua a transmigração (*samsâra*), a libertação não pode ser alcançada nem pelo sacrifício, nem por meio de íntimos relacionamentos com os deuses, nem mesmo através da ascese ou da caridade. Nos seus ermitérios, os *rishis* procuravam outros meios para se libertar. Uma descoberta importante foi realizada através da meditação sobre o valor soteriológico do *conhecimento*, já exaltado nos *Vedas* e nos *Bramanas*. Evidentemente, os autores dos *Bramanas* referiam-se ao conhecimento (esotérico) das homologias implícitas na operação ritual. Era a *ignorância* dos mistérios sacrificiais, que, segundo os *Bramanas*, condenava os homens a uma «segunda morte». Mas os *rishis* foram mais longe; dissociaram o «conhecimento esotérico» do seu contexto ritual e teológico; a gnose é agora tida como capaz de apreender a verdade absoluta, revelando as estruturas profundas do real. Uma tal «ciência» acaba por eliminar literalmente a «ignorân-

cia» (*avidyâ*), que parece ser o quinhão dos seres humanos (os «não-iniciados» nos *Bramanas*). Trata-se, certamente, de uma «ignorância» de ordem metafísica, pois refere-se à realidade última e não às realidades empíricas da experiência quotidiana.

É nesse sentido de «ignorância de ordem metafísica» que o termo *avidyâ* se impôs no vocabulário filosófico indiano. O *avidyâ* dissimulava a realidade última; a «sabedoria» (gnose) revelava a verdade e portanto o real. Sob certo ponto de vista, essa «nesciência» era «criadora»: criava as estruturas e o dinamismo da existência humana. Graças ao *avidyâ*, os homens viviam uma existência irresponsável, ignorando as consequências dos seus actos (*karman*). Depois de apaixonantes pesquisas e de hesitações, por vezes desfeitas por repentinas iluminações, os *rishis* identificaram no *avidyâ* a «causa primeira» do *karman*, e, por conseguinte, a origem e o dinamismo da transmigração. O círculo estava agora completo: a ignorância (*avidyâ*) «criava» ou reforçava a lei de «causa e efeito» (*karman*) que, por sua vez, infligia a série ininterrupta das reencarnações (*samsâra*). Felizmente, a libertação (*moksha*) desse círculo infernal era possível sobretudo graças à gnose (*jñana, vidyâ*). Como veremos, outros grupos ou escolas proclamavam além do mais as virtudes libertadoras das técnicas do ioga ou da devoção mística. O pensamento indiano cedo se dedicou a ratificar os diferentes «caminhos» (*marga*) que conduzem à libertação. O esforço resultou, alguns séculos mais tarde, na famosa síntese proclamada na *Bhagavad-Gîtâ* (século IV a.C.). Mas é importante assinalar desde já que a descoberta da sequência fatal *avidyâ-karman-samsâra*, e do seu remédio, a libertação (*moksha*) por meio da «gnose», do conhecimento de ordem metafísica (*jñâna, vidyâ*), descoberta efectuada, ainda que imperfeitamente sistematizada, nos tempos dos Upanixades, constitui o essencial da filosofia indiana posterior. Os desenvolvimentos mais importantes referem-se aos meios de libertação e, paradoxalmente, à «pessoa» (ou ao «agente») que se julga gozar dessa libertação.

10. A IDENTIDADE *ÂTMAN-BRAHMAN* E A EXPERIÊNCIA DA «LUZ INTERIOR».

A simplificação que empreendemos foi propositada, a fim de apreender antes de mais a intenção e a originalidade dos *rishis*. Nos mais antigos Upanixades (1), distinguem-se vários métodos. Entretanto, é necessário não se apoiar demasiado sobre essas diferenças, pois o sistema de assimilações e de homologias, predominante nos *Bramanas*, continua igualmente válido nos Upanixades. O problema central está presente, explicita ou implicitamente, em cada um dos

(1) Isto é, os Upanixades em prosa, a *Brhadâranyaka*, a *Chândogya*, a *Aitareya*, a *Kausîtaki*, a *Taittirîya*. Foram redigidas, provavelmente, entre 800 e 500 a.C.

textos. Trata-se de apreender e de compreender o Ser primeiro, o Um/Todo, que é o único em condições de explicar o mundo, a vida e o destino do homem. Desde o Rig Veda que se tinha identificado no *tad ekam* — «o Um» neutro — do célebre hino X, 129. Os *Bramanas* chamam-lhe Prajâpati ou Brahman. Mas, nesses tratados escolásticos, o Ser primeiro estava relacionado com o sacrifício cósmico e a sacralidade ritual. Os *rishis* esforçaram-se por apreendê-lo por meio de uma meditação guiada pela gnose (1).

O Ser primeiro é, evidentemente, impensável, ilimitado, eterno; ele é ao mesmo tempo o Um e o Todo, «criador» e «Senhor» do mundo; alguns identificam-no até mesmo com o Universo; outros procuravam-no na «pessoa» (*purusa*) presente no sol, na lua, na fala etc.; outros ainda buscavam-no no «ilimitado» que sustém o mundo, a vida e a consciência. Entre os nomes do Ser primeiro, aquele que desde o início se impôs foi Brahman. Num trecho célebre da *Chândogya Up.* (III, 14, 2-4), Brahman é descrito como sendo «o mundo inteiro», e, apesar disso, de natureza espiritual; «a vida é o seu corpo, a sua forma é luz, a sua alma é o espaço»; ele encerra em si todos os actos, desejos, odores e paladares etc. Mas é ao mesmo tempo «o meu *âtman* no coração, menor que um grão de cevada menor que um grão de mostarda», e todavia «maior que a Terra, maior que a atmosfera, maior que esses mundos». «Abrangendo todos os actos, todos os desejos [...], abrangendo todo esse mundo [...], isso é o meu *âtman* no coração; isso é Brahman. Ao morrer, eu entrarei nele» (2). Yajnavalkya também fala «daquele que habita na terra, mas a quem a terra não conhece, cujo corpo é a terra e controla a terra do interior», e a identifica com o «*âtman*, o controlador inteiro, o imortal» (*Brhadâranyaka Up.*, III, 7, 3).

Tal como o Purusa do Rig Veda, X, 90, Brahman revela-se simultaneamente imanente («este mundo») e transcendente; diverso do Cosmos e todavia omnipresente nas realidades cósmicas. Além disso, enquanto *âtman*, ele habita o coração do homem, o que implica a identidade entre o verdadeiro «Eu» e o Ser universal. De facto, por ocasião da morte, o *âtman* «daquele que sabe» une-se ao Brahman; as almas dos outros, dos não-iluminados, seguirão a lei da transmigração (*samsâra*). Há várias teorias distintas sobre a pós-existência sem

(1) Entretanto, não se deve esquecer que os *rishis* dos Upanixades são os sucessores dos «videntes» e dos poetas-filósofos da época védica. Sob certo prisma, pode-se dizer que as intuições centrais dos Upanixades já se encontram, de uma forma não-sistemática, nos Vedas. Assim, por exemplo, a equação «espírito» = «deus» = «real» = «luz». Cf. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, pp. 40 s., 272 s.

(2) Noutro passo do mesmo Upanixade (VI, 1-15), um senhor explica ao seu filho, Svetaketu a criação do Universo e do homem pelo Ser primordial: depois da criação, o Ser impregna as regiões cósmicas e o corpo humano, onde ele se apresenta como um grão de sal dissolvido na água. O *âtman* representa a essência divina no homem. E o ensino termina com a famosa fórmula: Tu és isso (*tat tvam asi*), Svetaketu!»

retorno à terra. Segundo algumas, aqueles que compreenderam o simbolismo esotérico dos «cinco fogos» (1) atravessam as diferentes regiões cósmicas até ao «mundo do Relâmpago». É lá que eles encontram uma «pessoa espiritual» (*purusa mânasah*, isto é, «nascida do espírito»), e esta guia-os até aos mundos de Brahman, onde viverão durante muito tempo e de onde não mais retornarão. Modificada, essa teoria, será retomada pelas diferentes escolas devocionais. Mas, segundo outras interpretações, a união da morte, do *âtman* com o Ser universal (*Brahman*) constitui de alguma forma uma «imortalidade impessoal»: o «Eu» confunde-se com a sua fonte original, Brahman.

É importante precisar que as meditações sobre a identidade *âtman-Brahman* constituem um «exercício espiritual», e não uma cadeia de «raciocínios». A apreensão do seu próprio Eu é acompanhada de uma experiência de «luz interior» (*antahjyotih*), e a luz é a imagem por excelência tanto do *âtman* como do *Brahman*. Trata-se, sem dúvida, de uma tradição antiga, uma vez que, desde os tempos védicos, o Sol ou a Luz são considerados epifanias do Ser, do Espírito, da imortalidade e da procriação. Segundo o Rig Veda (I, 115, 1), o Sol é a Vida ou o *âtman* — o Eu — de tudo (2). Aqueles que beberam o *soma* tornam-se imortais, chegam à luz e encontram os deuses (Rig Veda, VIII, 48, 3). Ora, diz a *Chândogya Up.* (III, 13, 7), «a luz que brilha além desse Céu, além de tudo, nos mais altos mundos além dos quais não há coisas mais altas, é na verdade a mesma luz que brilha no interior do homem (*antah purusa*)» (3). A *Brhadâranyaka Up.* (IV, 3, 7) também identifica o *âtman* com a pessoa que se encontra no coração do homem, sob a forma de uma «luz no coração». «Esse ser sereno, elevando-se do seu corpo e atingindo a mais alta luz, aparece sob a sua própria forma. Ele é o *âtman*. É o imortal, o sem medo. É Brahman» (*Chândogya Up.*, VIII, 3, 4) (4).

(1) Trata-se da homologia feita entre os fogos sacrificais e as estruturas do outro mundo, de Parjanya, deste mundo, do homem e da mulher (cf. (*Brhad. Up.* VI, 2, 9-15; *Chând. Up.* V, 4, 1-10, 2).

(2) «A luz é procriação» (*jyotir prajanaman*), diz o *Satapatha Br.* (VIII, 7, 2, 16-17). Ela «é o poder procriador» (*Taitt. Sam.*, VII, 1, 1, 1). Cf. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* p. 27; *id.*, «Spirit, Light and Seed», pp. 3. s.

(3) A *Chandogya Up.* (III 17, 7) cita dois versos rigvédicos, nos quais se fala da contemplação da «Luz que brilha mais alto do que o Céu», e acrescenta: «Ao contemplar (essa) tão alta Luz além das Trevas, alcançamos o Sol, deus entre os deuses». A tomada de consciência da identidade entre a luz interior e a luz trans-cósmica é acompanhada de dois fenómenos perfeitamente conhecidos de «psicologia subtil: o aquecimento do corpo e a audição mística de sons (*ibid.*, III, 13, 8).

(4) Da mesma forma, na *Mundaka Up.* (II, 2, 10), o Brahman é «puro, luz das luzes». Ver outros exemplos no nosso estudo «Sprit, Light and Seed», pp. 4 s., e em J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, pp. 270 s.

11. AS DUAS MODALIDADES DO *BRAHMAN* E O MISTÉRIO DO *ÂTMAN* «CATIVO» NA MATÉRIA.

A identidade *âtman-Brahman*, percebida experimentalmente na «luz interior», ajuda o *rishi* a decifrar o mistério da Criação e, ao mesmo tempo, o do seu próprio modo de ser. Como sabe que o homem é cativo do *karman* e, no entanto, possuidor de um «Eu» imortal, ele descobre em Brahman uma situação comparável. Isto é, reconhece em Brahman dois modos de ser aparentemente incompatíveis: «absoluto» e «relativo», «espiritual» e «material», «pessoal» e «impessoal» etc. Na *Brhadâranyaka Up.* (II, 3, 3), Brahman é apreendido sob duas formas: corporal (e mortal) e imortal. Os Upanixades médios (1). desenvolvem, de maneira mais sistemática, essa tendência — já atestada no Rig Veda — a reduzir a totalidade cósmica e a consciência a um único princípio. A *Katha Up.* (especialmente III, 11, s.) apresenta uma ontologia cosmológica bastante original: o Espírito universal (*purusa*) está situado no cume; em baixo, o «não manifestado» (*avyakta*), que parece participar tanto do «espiritual» como do «material»; ainda mais em baixo, o Grande Eu (*mahân âtman*), o Espírito manifestado na matéria, seguido, em planos progressivamente dependentes, de outras formas de consciência, pelos órgãos dos sentidos etc. Segundo a *Svetâsvatara Up.* (V, 1), no imperecível e infinito Brahman encontram-se, escondidos, o conhecimento (que assegura a imortalidade) e a ignorância, assimilada à mortalidade.

Esse novo sistema de homologias implica uma reinterpretação da antiga analogia entre macrocosmos e microcosmos. Trata-se, desta vez, para o *rishi*, de compreender a sua «situação existencial», meditando sobre a estrutura paradoxal do Brahman. A reflexão prossegue sobre dois planos paralelos. De um lado, descobre-se que não somente as sensações e as percepções, mas também a actividade psico-mental fazem parte da categoria dos fenómenos «naturais». (Essa descoberta, esboçada na *Maitri Upanishad*, será elaborada sobretudo pelas «filosofias» Sâmkhya e Ioga). De outro lado, delineia-se a tendência (já atestada no Rig Veda, X, 90, 3) de ver no Espírito e na Natureza (*prakrti*) duas modalidades do Ser primordial, o Todo/Um (2). Por conseguinte, o Cosmos e a Vida representam a actividade conjugada dessas duas modalidades do Ser primordial.

Essencialmente, a libertação consiste na compreensão desse «mistério»; uma vez desvendada a paradoxal manifestação doTodo/Um é possível libertar-se das engrenagens do processo cósmico. Segundo diverdas perspectivas, este

(1) Os mais importantes são: *Katha, Prasna, Maitri, Mândûkya, Svetâsvatara* e *Mundaka*. A época em que foram escritos é difícil de determinar: provavelmente, entre 500 e 200 a.C.
(2) Tal foi sublinhado por N. von Glasenapp, *La philosophie indienne*, p. 131.

processo cósmico pode ser «jogo» (*lîlâ*) divino, uma «ilusão» (*mâyâ*) devida à nesciência, ou uma «prova» que tem como fim forçar o homem a procurar a liberdade absoluta (*moksha*) (1). O que importa, antes de mais, é que a coexistência paradoxal de duas modalidades contraditórias no Ser primordial permita que se confira um sentido à existência humana (não menos paradoxal, visto que regida pela lei do *karman*, muito embora «encerrando» um *âtman*) e, além disso, torne possível a libertação. Com efeito, compreendendo-se a analogia entre Brahman e a sua manifestação, a criação material, e o *âtman* apanhado na rede da transmigração, *descobre-se o carácter fortuito e não permanente da terrível sequência: avidyâ, karman, samsâra*.

Sem dúvida, os Upanixades médios exploram de maneira diversa essas novas descobertas. As duas modalidades do Brahman são às vezes interpretadas como representando um deus pessoal, superior à matéria (o seu modo de ser impessoal); é nesse sentido que se pode compreender a *Katha Up.* (I, 3, 11), que coloca o princípio pessoal, *purusa*, acima dessas modalidades «impessoais» (*avyakta*, literalmente «não-manifestado») (2). A *Svetâsvatara* é ainda mais significativa, já que associa as especulações acerca do Ser absoluto (Brahman) à devoção a um deus pessoal, Rudra-Xiva. O «tríplice Brahman» (I, 12), Deus imanente em toda a Natureza e em todas as formas de vida (II, 16-17), é identificado com Rudra, criador mas igualmente destruidor dos mundos (III, 2). Quanto à Natureza (*prakrti*), ela é a *mâyâ* do Senhor (Rudra-Xiva), «magia» criadora que tem presos todos os seres individuais (IV, 9-10). Consequentemente, a criação cósmica pode ser compreendida quer como uma emanação divina, quer como um «jogo» (*lîlâ*), no qual, cegos pela ignorância, os humanos se deixam apanhar. A libertação é obtida através do Sâmkhya e do Ioga. Isto é, mediante a compreensão filosófica e as técnicas psico-fisiológicas da meditação (VI, 13) (3).

É importante salientar a promoção das práticas do ioga entre as vias de libertação, ao lado da gnose, método preponderante nos Upanixades antigos. A *Katha Up.*, também ela, apresenta a prática do ioga ao lado da meditação de tipo gnóstico (III, 13). Certas técnicas do ioga são expostas de um modo mais preciso na *Svetâsvatara*, na *Mândûkya* e sobretudo na *Maitri Upanishad*.

Vemos assim como se desenvolveram as pesquisas e as descobertas registadas nos primeiros Upanixades. Têm-se aplicado esforços, por um lado, para separar o princípio espiritual (*âtman*) da vida orgânica e psico-mental, dinamismos que se «desvalorizam» progressivamente ao serem englobados nas pulsões

(1) Mais tarde, todas essas interpretações se tornarão populares.

(2) Também na *Mundaka* II, 1, 2, o *purusa* mantém-se acima do *aksara*, o «imutável», isto é, da *prakrti*; cf. Glasenapp, p. 123.

(3) O carácter diferenciador da *Svetâsvatara Up.* é, no entanto, a devoção a Xiva; cf. *Le Yoga*, pp. 127-28.

da Natureza (*prakrti*). Apenas o Eu purificado das experiências psico-mentais é que era identificado com Brahman e, por conseguinte, podia ser considerado imortal. Por outro lado, houve esforços no sentido de decifrar e analisar as relações entre o Ser total (Brahman) e a Natureza. As técnicas ascéticas e os métodos de meditação, que visavam dissociar o Eu da experiência psico-mental, serão elaborados e articulados nos primeiros tratados de Ioga. A análise rigorosa do modo de ser do Eu (*âtman, purusa*) e das estruturas e dinamismos da Natureza (*prakrti*) constituem o objectivo da filosofia Sâmkhya.

Fides Publica deusa romana dos juramentos.

Ishtar – deusa mesopotâmica do amor e da guerra.
Antiga Fenícia.

Enki – o deus da água doce desce ao mundo aquático subterrâneo (Apsû).
Mesopotâmia.

CAPÍTULO X

Zeus e a Religião Grega

1. TEOGONIA E LUTAS ENTRE GERAÇÕES DIVINAS.

O próprio nome de Zeus indicia a sua natureza: ele é, por excelência, um deus celeste indo-europeu (cf. § 62). Teócrito (IV, 43) ainda podia escrever que Zeus ora está sereno, ora desce sob a forma de chuva. Segundo Homero, «a porção recebida por Zeus é o vasto céu, coma sua claridade e as suas nuvens» (*Ilíada*, XV, 192). Muitos dos seus títulos salientam-lhe a estrutura de deus da atmosfera: *Ómbrios* e *Huétios* (Chuvoso), *Oúrios* (O que envia ventos favoráveis), *Astrápios* ou *Astrapaîos* (O que lança raios), *Brontaîos* (O que troveja) etc. Mas Zeus é muito mais do que uma personificação do céu como fenómeno cósmico. O seu carácter uraniano é confirmado pela sua soberania e pelas incontáveis hierogamias com diferentes deusas ctónicas.

Entretanto, deixando de lado o nome e a soberania (conquistada, aliás, por meio de duros combates), Zeus não se assemelha aos antigos deuses indo-europeus do céu, como, por exemplo, o védico Dyaus. Não apenas não é o criador do Universo, como nem sequer pertence ao grupo de divindades gregas primordiais.

Efectivamente, segundo Hesíodo, no princípio só existia o Caos (Abismo), de onde surgiram Géia (Terra) «de largas costas» e Eros. Em seguida, Géia «deu à luz um ser igual a ela própria, capaz de cobri-la por inteiro, Urano (Céu) estrelado» (*Teogonia*, 118 s., trad. francesa de Paul Mazon). Hesíodo descreve Urano, «inteiramente ávido de amor e trazendo com ele a noite, aproximando-se e envolvendo a Terra» (*Teogonia*, 176 s.). Dessa hierogamia

cósmica (1) veio ao mundo uma segunda geração divina, a dos Urânidas: os seis Titãs (o primeiro, Oceano; o último, Cronos) e as seis Titânidas (entre as quais Réia, Témis, Mnemósine), os três Ciclopes de um só olho e os três monstros de Cem Braços (os Hecatônquiros).

Fecundidade desmedida e às vezes monstruosa, específica das épocas primordiais. Mas Urano odiava os seus filhos «desde o primeiro dia», e escondeu-os no corpo de Géia. Irritada, a deusa fabricou uma enorme foice e dirigiu-se aos seus filhos: «Filhos nascidos de mim e de um furibundo [...], castigaremos o criminoso ultraje de um pai, ainda que seja o vosso, pois que foi ele o primeiro a conceber obras infames». Mas, aterrorizados, «nenhum deles proferiu palavra», excepto Cronos, que se encarregou da tarefa. E, quando Urano se aproximou, «embriagado pelo desejo de penetrar o corpo da Terra» (Ésquilo, Nauck, fr. 44), Cronos castrou-o com a sua foice. Do sangue que se derramou sobre Géia vieram ao mundo as três Erínias, deusas da vingança, os Gigantes e as Ninfas dos freixos. Dos órgãos sexuais de Urano, lançados sobre o mar e envolvidos por uma espuma branca, nasceu Afrodite (*Teogonia*, 188 s.).

O episódio representa uma versão particularmente violenta do mito arcaico da separação entre o Céu e a Terra. Como já observamos no § 47 (vol. 1), trata-se de um mito amplamente difundido e atestado em diferentes níveis de cultura. A castração de Urano põe fim a uma procriação ininterrupta (2), e, em última instância, inútil, já que o pai «escondia» os recém-nascidos na Terra. A mutilação de um deus cosmocrata por seu filho, que se torna assim seu sucessor, constitui o tema dominante das teogonias hurrita, hitita e cananéia (vol. 1, §§ 46 s.). Provavelmente, Hesíodo conhecia essas tradições orientais (3), pois a sua *Teogonia* está centralizada em torno do conflito entre as gerações divinas e da luta pela soberania universal. Com efeito, depois de ter reduzido o pai à impotência, Cronos instalou-se no lugar que ele ocupava. Casou-se com sua irmã Réia, e teve cinco filhos. Héstia, Deméter, Hera, Hades, Posídon. Mas por saber, graças a Géia e a Urano, que estava destinado a «sucumbir um dia sob os golpes do próprio filho» (*Teogonia*, 463 s.), Cronos passou a devorar os seus rebentos mal vinham ao mundo. Frustrada, Réia seguiu então o conselho de Géia: no dia em que ia dar à luz o seu filho Zeus, refugiou-se em Creta e escondeu o recém-nascido numa gruta inacessível. Em seguida, envolveu em panos uma grande pedra e entregou-a a Cronos, que a engoliu (478 s.).

(1) Mas antes Géia gerara, sozinha as Montanhas, as Ninfas e o Mar infecundo (Ponto; *Teogonia*, 129 s.

(2) A *otiositas* de Urano depois da sua castração ilustra, ainda que de maneira brutal, a tendência dos deuses criadores para se retirarem para o céu e se tornarem *dii otiosi* após haverem concluído a sua obra *cosmogónica*; ver Eliade, *Traité*, §§ 14 s.

(3) Ver, como fonte final, M. L. West, *Hesiod's Theogony*, pp. 18 s.; P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, pp. 27 s.

Já adulto, Zeus forçou Cronos a devolver os seus irmãos e irmãs, outrora devorados. Libertou depois os irmãos do seu pai, que tinham sido agrilhoados por Urano. Em sinal de reconhecimento, estes ofereceram-lhe o trovão e o relâmpago. Munido de tais armas, Zeus pode, doravante, comandar «simultaneamente mortais e imortais» (*Teogonia*, 493-506). Mas era necessário primeiro subjugar Cronos e os Titãs. A guerra continuava, indecisa, há dez anos, quando Zeus e os jovens deuses, aconselhados por Géia, foram à procura dos três Hacatônquiros, que Urano confinara nas profundezas subterrâneas. Pouco tempo depois, os Titãs foram dominados e enterrados no Tártaro, sob a guarda dos Cem Braços (Teogonia 617-720).

A descrição da Titanomaquia (especialmente 700 s.) dá a sensação de um retorno ao estádio pré-cosmogónico. O triunfo de Zeus contra os Titãs — encarnação da força desmedida e da violência — equivale, portanto, a uma nova organização do Universo. Em certo sentido, Zeus torna a criar o mundo (cf. Indra, § 68). Essa criação, entretanto, ainda correu sério perigo em duas ocasiões. Numa passagem que por muito tempo foi considerada uma interpolação (do verso 820 ao 880, aproximadamente), mas que teve sua autenticidade comprovada pelo último editor da *Teogonia* (1), um ser monstruoso, Tífon, filho de Géia e do Tártaro, insurgiu-se contra Zeus. «Das suas espáduas saíam cem cabeças de serpentes, de temíveis dragões, dardejando línguas negrejantes; e dos olhos [...] desprendiam-se clarões de fogo» etc. (*Teogonia*, 824 s.). Zeus atingiu-o com os seus raios e precipitou-no no Tártaro (2). Finalmente, segundo a Gigantomaquia, episódio desconhecido por Homero e Hesíodo, e mencionado pela primeira vez por Píndaro (*Neméias*, I, 67), os Gigantes nascidos de Géia, fecundada pelo sangue de Urano, sublevaram-se contra Zeus e seus irmãos Apolodoro explica que foi para vingar os Titãs que Géia deu à luz os Gigantes, e que só após a derrota dos Titãs é que ela gerou Tífon (*Biblioteca*, I, 6, 1-3).

As maquinações de Géia contra a supremacia de Zeus denunciam a resistência de uma divindade primordial à obra cosmogónica ou à instauração de uma nova ordem (cf. a teomaquia mesopotâmica, § 21) (3). E, no entanto, foi graças a Géia e a Urano que Zeus conseguiu conservar a sua soberania, terminando assim, de maneira definitiva, com a violenta sucessão das dinastias divinas.

(1) West, *op. cit.*, pp. 379 s.

(2) Apolodoro, *Biblioteca*, I, 6, 3, conta que, antes de ser dominado, Tífon conseguiu roubar os tendões de Zeus, motivo que recorda um episódio do mito hitita: o combate do deus da tempestade contra o dragão Illuyanka; cf. § 45, vol. 1. Ver, no entanto, West, *op. cit.*, p. 392.

(3) Mas pode-se ainda interpretar a cólera de Géia como uma reacção contra a violência e a crueldade de Zeus.

2. TRIUNFO E SOBERANIA DE ZEUS.

Com efeito, após ter abatido Tífon, Zeus procede a um sorteio para determinar a quem caberá o domínio sobre as três zonas cósmicas. O Oceano é entregue a Posídon, o mundo subterrâneo a Hades e o Céu a Zeus; a Terra e o Olimpo pertenciam aos três em conjunto (*Ilíada*, XV, 197 s.). Zeus realiza a seguir uma série de casamentos. A sua primeira esposa foi Métis (Prudência), mas, quando esta ficou grávida de Atena, Zeus, engoliu-a. Tinha ouvido o conselho de Géia e Urano, que predisseram o ulterior nascimento de um «filho de coração violento, que seria o rei dos homens e dos deuses» (*Teogonia*, 886 s.). Foi por conseguinte graças à advertência do casal primordial que a soberania de Zeus se viu definitivamente assegurada. Além disso, incorporou a si mesmo, para sempre, a Prudência (1). Quanto à Atena, uma pancada de machado fê-la sair da fronte do pai (*Teogonia*, 924).

Zeus desposou em seguida a Titânida Témis (Equidade), Eurínome, Mnemósine (que lhe deu as nove musas) e finalmente Hera (*Teogonia*, 901 s.). Entretanto, antes de se casar com Hera, amou Deméter, que gerou Perséfone, e Leto, mãe dos gémeos divinos Apolo e Ártemis (910 s.). Teve além disso numerosas ligações com outras deusas, a maioria de estrutura ctónica (Dia Europa, Sémele etc.) Essas uniões reflectem as hierogamias do deus da tempestade com as divindades da Terra. A significação desses múltiplos casamentos e aventuras eróticas é ao mesmo tempo religiosa e política. Ao apoderar-se das deusas locais pré-helénicas, veneradas desde tempos imemoriais, Zeus substitui-as e, ao fazê-lo, inicia o processo de simbiose e de unificação que conferirá à religião grega o seu carácter específico.

O triunfo de Zeus e dos olímpicos não se traduziu pelo desaparecimento das divindades e cultos arcaicos, alguns de origem pré-helénica. Pelo contrário, uma parte da herança imemorial acaba por ser integrada no sistema religioso olímpico. Assinalámos há pouco o papel do casal primordial no destino de Zeus. Ainda acrescentaremos outros exemplos. Lembremos, por enquanto, o episódio do nascimento de Zeus e dos acontecimentos da sua infância em Creta (2). Trata-se, por certo, de uma encenação mítico-ritual egeia, centralizada na Criança divina, filho e amante de uma Grande Deusa. Segundo a tradição grega, os vagidos do recém-nascido eram abafados pelo barulho produzido pelos Curetas ao entrechocarem os seus escudos. (Projecção mitológica dos grupos iniciatórios de rapazes a celebrar a sua dança armada). O hino de Palaikastro

(1) Ao nível mitológico, esse episódio explica a transformação posterior de Zeus, a fonte da sua «sabedoria».

(2) Sobre Zeus cretágeno, ver Charles Picard, *Les religions pré-heléniques*, pp. 117 s.

(séculos IV-III a.C.) exalta os saltos de Zeus, «o maior dos Curetes» (1). (Trata-se, provavelmente, de um ritual arcaico de fertilidade). Além disso, o culto de Zeus Idaios, celebrado numa caverna do monte Ida, tinha a estrutura de uma iniciação aos Mistérios (2). E é ainda em Creta que se localizará mais tarde o túmulo de Zeus; o grande deus olímpico era, portanto, assimilado a um dos deuses dos Mistérios, que morrem e ressuscitam.

As influências egéias persistem mesmo até na época clássica; notamo-las, por exemplo, nas estátuas que representam um Zeus jovem e imberbe. Trata-se, porém, de sobrevivências toleradas, se não encorajadas, pelo vasto e inesgotável processo de sincretismo (3). De facto, já em Homero, Zeus recupera os prestígios de um verdadeiro deus soberano indo-europeu. Ele é mais do que o deus do «céu imenso», é «o pai dos deuses e dos homens» (*Ilíada*, I, 544). E, num dos fragmentos das suas *Helíadas* (fr. 70, Nauck), Ésquilo proclama: «Zeus é o éter, Zeus é a terra, Zeus é o céu. Sim, Zeus é tudo aquilo que está acima de tudo». Senhor dos fenómenos atmosféricos, governa a fertilidade do solo e é invocado como Zeus *Khthónios* quando se iniciam os trabalhos agrícolas (Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, 465). Sob o nome de *Ktêsios*, ele é o protector da casa e símbolo de abundância. Cuida também dos deveres e dos direitos da família, assegura o respeito pelas leis e, como *Polieús*, defende a cidade. Numa época mais antiga, era o deus da purificação, Zeus *Kathársios*, e também deus da mântica, especialmente em Dodona, no Epiro, onde a divinação se fazia através da «folhagem divina do grande carvalho de Zeus» (*Odisseia* XIV, 327 s.; XIX, 296 s.).

Assim, apesar de não ser o criador do mundo, nem da vida, nem do homem, Zeus revela-se o chefe incontestado dos deuses e senhor absoluto do Universo. A multiplicidade dos santuários consagrados a Zeus prova o seu carácter pan-helénico (4). A consciência da sua omnipotência está admiravelmente ilustrada na famosa cena da *Ilíada* (VIII, 17 s.), onde Zeus lança o seguinte desafio aos Olímpicos: «Suspendei do céu uma corrente de ouro; depois, todos vós, deuses e deusas, pendurai-vos à outra extremidade: não conseguireis arrastar do céu à terra Zeus, o senhor supremo, por muito que forcejásseis. Mas, por minha vez, se eu quisesse puxar ao mesmo tempo a terra inteira e o mar, trá-los-ia com vocês, para junto de mim. Depois, prenderia a corrente a um

(1) Cf. H. Jeanmaire, *Courou et courètes* pp. 427.

(2) Eurípides, fragmento de uma tragédia perdida, *Os Cretenses* (fr. 472, Nauck).

(3) No Mediterrâneo oriental, esse processo permitirá a incorporação do legado romano, helenístico e iraniano à estrutura do Império bizantino e, mais tarde, a conservação das instituições bizantinas pelos otomanos. Ver o terceiro tomo da presente obra.

(4) Ele é adorado por toda a Grécia, sobretudo nos cumes mais elevados, e muito especialmente na Olímpica do Peloponeso, em Atenas, como ainda em Creta, na Ásia Menor e no Ocidente.

pico do Olimpo, e tudo ficaria flutuando nos ares. E sabereis até que ponto sou mais forte do que os deuses e os homens» (trad. francesa de P. Mazon).

O tema mítico da «corrente de ouro» deu lugar a inúmeras interpretações, desde Platão, passando pelo Pseudo-Dionísio o Areopagita, até ao século XVIII (1). Mas o que nos interessa é que, segundo um poema órfico, a *Teogonia Rapsódica*, Zeus pergunta à deusa primordial *Núx* (a Noite) como estabelecer o seu «altivo império sobre os imortais» e, principalmente, como organizar o Cosmos, para que «se tenha um só todo com partes distintas»? A Noite ensina-lhe os fundamentos da cosmologia, e fala-lhe também sobre a corda de ouro que ele deve prender ao éter (2). Trata-se, sem dúvida, de um texto tardio, mas que transmite uma tradição antiga. A *Ilíada* (XIV, 258 s.) apresenta a Noite como uma deusa de enorme poder: o próprio Zeus evita irritá-la. É significativo que a mais célebre proclamação da omnipotência de Zeus esteja ligada à entrevista solicitada pelo Senhor supremo a uma divindade primordial. As directrizes cosmológicas da Noite repetem de certa forma a revelação de Géia e de Urano, que põe fim às disputas da soberania.

Como já observamos, algumas divindades primordiais tinham sobrevivido ao triunfo dos Olímpicos. Em primeiro lugar, a Noite, cuja força e prestígio acabamos de lembrar. Em seguida, Ponto (o Mar infecundo); Estige, que participou do combate contra os Titãs; Hécate, honrada por Zeus e pelos outros Olímpicos; Oceano, o primogénito de entre os filhos de Géia e Urano. Cada um deles ainda desempenhava um papel — modesto, obscuro, marginal — na economia do Universo. Logo que Zeus sentiu definitivamente consolidada a sua autoridade, libertou o seu pai, Cronos, da prisão subterrânea em que se encontrava e tornou-o rei de um país fabuloso — as ilhas dos Bem-Aventurados, nos confins do Ocidente.

3. O MITO DAS PRIMEIRAS RAÇAS. PROMETEU. PANDORA.

Jamais saberemos a «história» de Cronos, seguramente um deus arcaico, quase sem culto. O seu único mito importante constitui um episódio da teomaquia. Entretanto, Cronos é evocado em relação com a primeira raça humana, a «raça de ouro». Essa indicação é importante: ela revela-nos os princípios e a primeira fase das relações entre os homens e os deuses. Segundo Hesíodo, «deuses e mortais têm a mesma origem» (*Os Trabalhos e os Dias*, 108). Pois os homens nasceram da Terra (*gênesis*), assim como os primeiros deuses foram ge-

(1) Sobre esse tema, ver o nosso estudo «Cordes et marionnettes» (em: *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 200-237), particularmente pp. 225 s.

(2) Ver a tradução e o comentário em P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri*, pp. 14 s.

rados por Géia. Em resumo, o mundo e os deuses foram formados por uma cisão inicial, a que se seguiu um processo de procriação. E, exactamente como existiram várias gerações divinas, houve também cinco raças de homens: as raças de ouro, de prata e de bronze, a raça dos heróis e a raça de ferro (*Os Trabalhos e os Dias*, 109 s.).

Ora, a primeira raça vivia sob o reinado de Cronos (*Teogonia*, 111), ou seja, antes de Zeus. Essa humanidade da idade de ouro, exclusivamente masculina, permanecia perto dos deuses, «seus irmãos poderosos». Os homens «viviam como deuses, com o coração isento de cuidados, a salvo de dores e de misérias» (*Teogonia*, 112 s., trad. francesa de P. Mazon). Não trabalhavam, uma vez que o solo lhes oferecia tudo aquilo de que necessitavam. A vida decorria por entre danças, festas e divertimentos variados. Não conheciam doenças nem velhice, e, ao morrerem, era como se tivessem adormecido (*Os Trabalhos e os Dias*, 113 s.) Mas essa época paradisíaca — da qual encontramos paralelos em numerosas tradições — terminou com a queda de Cronos (1).

Hesíodo conta, depois, que os homens da raça de ouro «foram cobertos pela terra», e os deuses produziram uma raça menos nobre, os homens da idade de prata. Em razão dos seus pecados e também porque não queriam sacrificar aos deuses, Zeus resolveu eliminá-los. Fabricou então a terceira raça, a de bronze; homens violentos e belicosos, que acabaram matando-se uns aos outros até não restar nenhum. Zeus criou uma nova geração, a dos heróis, que se tornaram ilustres graças aos grandiosos combates diante de Tebas e em Tróia. Muitos conheceram a morte, mas os outros foram instalados por Zeus nos confins da Terra, nas ilhas dos Bem-Aventurados, e Cronos reinou sobre eles (*Os Trabalhos e os Dias*, 140-169). Hesíodo não fala da quinta e última raça, a de ferro. Mas lamenta ter nascido nessa época (*Os Trabalhos e os Dias*, 176 s.).

As tradições apontadas por Hesíodo levantam muitos problemas, mas nem todos nos interessam directamente aqui. O mito da «perfeição dos primeiros tempos», e da felicidade primordial, perdidos em consequência de um acidente ou de um «pecado», está bastante difundido. A variante em que Hesíodo se baseia afirma que a decadência se efectua progressivamente, em

(1) Pode parecer paradoxal que o deus «selvagem», que, segundo a *Teogonia*, devorava os filhos logo depois de nascerem, reinasse sempre conforme Hesíodo (*Os Trab. e os Dias*, 111), na época edénica da humanidade. Mas não se deve esquecer que o Cronos da *Teogonia* é um reflexo de fortes influências orientais. É também surpreendente que os deuses sejam apresentados como os «irmãos poderosos» dos homens. Tal afirmativa contradiz a opinião geral, que salienta a diferença radical, de ordem ontológica entre deuses e humanos. Precisemos contudo que a distinção findamental já existia na época da raça de ouro: os homens gozavam da felicidade e da amizade dos deuses, mas não da *imortalidade*. Por outro lado, os deuses, pertenciam à segunda geração divina, a dos Titãs; por outras palavras, as estruturas do mundo e as modalidades de existência ainda não estavam rigorosamente definidas.

quatro etapas, o que lembra a doutrina indiana dos quatro *yugas*. Todavia, embora se fale das suas cores — branco, vermelho, amarelo e preto — os *yugas* não são associados aos metais. Em compensação, encontramos os metais como sinais específicos das épocas históricas no sonho de Nabucodonosor (*Daniel*, 2: 32-33) e em alguns textos iranianos tardios. Mas, no primeiro caso, trata-se de dinastias e no segundo, a sucessão dos Impérios é projectada no futuro.

Hesíodo teve de inserir a idade dos heróis entre a raça de bronze e a de ferro, pois a lembrança mitificada da lendária época heróica era extremamente poderosa e o autor não podia ignorá-la. A idade dos heróis interrompe, de maneira aliás inexplicável, o processo de degradação progressiva desencadeado com o aparecimento da raça de prata. No entanto, o destino privilegiado dos heróis mal dissimula uma escatologia: eles não morrem, mas desfrutam uma existência beatífica nas ilhas dos Bem-Aventurados, no Elísio agora governado por Cronos. Noutros termos, os heróis recuperam, numa certa medida, a existência dos homens da idade de ouro sob o reinado de Cronos. Essa escatologia será amplamente elaborada mais tarde, sobretudo sob a influência do orfismo. O Elísio não será mais privilégio exclusivo dos heróis, mas tornar-se-á acessível às almas dos piedosos e aos «iniciados». Trata-se de um processo bastante frequente na história das religiões (cf. o Egipto, § 30, a Índia, etc.).

Convém acrescentar que o mito das idades sucessivas não representa opinião unânime referente à origem dos homens. Realmente, o problema da antropogonia não parece ter preocupado os gregos, que estavam mais interessados na origem de determinado grupo étnico, de uma cidade, de uma dinastia. Muitas famílias consideravam-se descendentes dos heróis que, por sua vez, eram oriundos da união entre uma divindade e um mortal. Certo povo, os mirmidões, descendia das formigas, enquanto outro provinha dos freixos. Depois do dilúvio Deucalião repovoou a Terra com «os osssos da sua mãe», isto é, com pedras. Finalmente, de acordo com uma tradição tardia (século IV), Prometeu teria modelado os homens a partir de barro.

Por razões ignoradas, os deuses e os homens decidiram separar-se amigavelmente em Meconé (*Teogonia*, 535). Os homens ofereceram o primeiro sacrifício, com o intuito de fixar de maneira definitiva as suas relações com os deuses. E é nessa oportunidade que Prometeu intervém pela primeira vez (1). Sacrificou um boi e dividiu-o em duas partes. Mas, como queria proteger os homens e ao mesmo tempo iludir Zeus, Prometeu revestiu os ossos com uma camada de gordura, cobrindo com o estômago a carne e as vísceras. Atraído pela gordura, Zeus escolheu para os deuses a parte mais pobre, deixando para os homens a carne e as vísceras. É por isso, explica Hesíodo, que desde então os homens queimam os ossos em oferenda aos deuses imortais (*Teogonia*, 556).

(1) O seu nome não aparece em Homero.

Essa partilha capciosa teve consequências consideráveis para a humanidade. Era, por um lado, a promoção do regime carnívoro como acto religioso exemplar, suprema homenagem prestada aos deuses; mas, em última instância, isso implicava o abandono da alimentação vegetariana praticada durante a idade de ouro. Por outro lado, ludíbrio de Prometeu fez com que Zeus se irritasse contra os humanos, e lhes retirasse o uso do fogo (1). Mas o astuto Prometeu trouxe o fogo do céu, ocultando-o na cavidade de uma férula (*Teogonia*, 567; *Os Trabalhos e os Dias*, 52). Enervado, Zeus decidiu punir de uma só vez os homens e o seu protector. Prometeu foi agrilhoado, e uma águia devorava-lhe todos os dias o «fígado imortal», que renascia durante a noite (*Teogonia*, 521s. *Os Trabalhos e os Dias*, 56). Um dia virá a ser libertado por Héracles, filho de Zeus, a fim de que a glória do herói aumente ainda mais.

Quanto aos humanos, Zeus enviou-lhes a mulher, essa «bela calamidade» (*Teogonia*, 585) sob a forma de Pandora (o «presente de todos os deuses», *Os Trabalhos e os Dias*, 81 s.). «Armadilha profunda e sem saída destinada aos humanos», tal como a denuncia Hesíodo; «pois foi dela que proveio a raça, a corja maldita das mulheres, terrível flagelo instalado no meio dos homens mortais» (*Teogonia*, 592 s.) (2).

4. AS CONSEQUÊNCIAS DO SACRIFÍCIO PRIMORDIAL.

Em suma, longe de ser um benfeitor da humanidade, Prometeu é o responsável pela sua presente decadência. Em Meconé, provocou a separação definitiva entre deuses e homens. Mais tarde, ao furtar o fogo, irritou Zeus, suscitando assim a intervenção de Pandora, isto é, o aparecimento da mulher e, por conseguinte, a propagação de toda a casta de tormentos, atribulações e infortúnios. Para Hesíodo, o mito de Prometeu explica a irrupção do «mal» no mundo; em última análise, o «mal» representa a vingança de Zeus (3).

(1) O que anulava os benefícios da partilha; de facto, obrigados a devorar a carne crua, e na impossibilidade de sacrificar aos deuses, os homens voltavam à condição de animais selvagens

(2) Inutilmente Prometeu instruíra seu irmão para que nada aceitasse de Zeus. O tolo Epimeteu acolhe Pandora e desposa-a. Pouco tempo depois, ela abre a misteriosa buceta de onde escapam todos os males, que se espalham pelo mundo. Quando Pandora recolocou a tampa, só a Esperança ainda se encontrava no fundo da caixa. Como observam Séchan e Lévêque, «era justamente o que o irado Zeus pretendia, sujeitar eternamente o homem ao «duro trabalho» (*Os Trab. e os Dias*, 91), e foi por isso que ele introduziu no vaso a Esperança, 'que alimenta os vãos esforços dos mortais' (Simônides de Amorgos, I, 6)»: *Les grandes divinités de la Gréce*, p. 54.

(3) Hesíodo é categórico: a partir do dia em que se viu «enganado por Prometeu de dissimulados pensamentos, desse dia em diante, ele prepara tristes tormentos» (*Teogonia*, 47 s.).

Mas essa visão pessimista da história humana condenada pelo embuste de um Titã não se impôs de modo definitivo. Para Ésquilo, que substitui o mito da idade de ouro primordial pelo tema do progresso, Prometeu é o maior herói-civilizador. Os primeiros homens, afirma Prometeu, viviam «debaixo da terra, como ágeis formigas, dentro das obscuras cavidades das cavernas»; não conheciam sequer o rodar das estações, nem a domesticação, nem a agricultura; foi Prometeu quem lhes ensinou todos os ofícios e todas as ciências (*Prometeu Acorrentado*, 442 s.). Foi ele quem lhes entregou o fogo (1), e libertou-os do temor da morte (*ibid.*, 248). Cioso de não ser o autor dessa humanidade, Zeus queria eliminá-la para poder criar uma outra (*ibid.*, 233). Só Prometeu ousou opôr-se ao plano de Senhor do Mundo. Para explicar a cólera de Zeus e a intransigência de Prometeu, Ésquilo colheu em Píndaro (ou na sua fonte) um pormenor dramático: Prometeu dispõe de uma arma terrível, o segredo que lhe fora comunicado por sua mãe, Témis. Esse segredo referia-se à queda inevitável de Zeus (2), num futuro mais ou menos longínquo (522, 764 s.). O Titã declara, com ênfase, que Zeus só possui uma possibilidade de evitar essa catástrofe: se o libertar das suas correntes (769-70). Como as outras duas partes da trilogia — a *Prometeida* — não chegaram até nós, ignoramos de que modo o antagonismo entre as duas figuras divinas terminou com a reconciliação de ambos. Todavia, na Atenas do século V, Prometeu já possuía a sua festa anual; estava, além disso, associado a Hefesto e a Atena. Por outro lado, talvez sob a influência de certos movimentos espirituais que apaixonavam as elites intelectuais e também as massas (cf. tomo II), insistia-se há algum tempo na sabedoria e na benignidade de Zeus. Não só o Senhor supremo se mostrara arrependido ao tornar Cronos rei, no Elísio, como havia perdoado aos Titãs. Píndaro proclama que «Zeus, o Imortal, libertara os Titãs». (*IV Ode Pítia*, 291) e, no *Prometeu Libertado*, o coro é formado pelos Titãs soltos das suas correntes (3).

A partilha da primeira vítima sacrifical em Meconé traduziu-se, por um lado, na ruptura entre os deuses e os homens, e, por outro lado, na condenação de Prometeu. No entanto, a indignação de Zeus parece excessiva; pois conforme demonstrou Karl Meuli (4), essa partilha ritual corresponde aos sacrifícios oferecidos aos deuses celestes pelos caçadores primitivos da Sibéria e pelos povos pastores da Ásia central. Com efeito, estes últimos apresentam aos Seres Supre-

(1) Prometeu não lhes dá o fogo, como em Hesíodo, trazendo-o do céu. «Ésquilo deixou de lado o episódio de Meconé, que não convinha ao tom da tragédia e que poderia diminuir o prestígio do seu herói»; L. Séchan, *Le mithe de Prométhée*, p. 102, nota 62.

(2) Sobre a origem e desenvolvimento desse motivo, ver Séchan, *op. cit.*, pp. 23 s., 42 s., e J. P. Vernant «Métis et les mythes de souveraineté».

(3) Cf. Séchan, pp. 44 s.

(4) K. Meuli, «Griechische Opferbraeuche» (1946). Ver também W. Burkert, *Homo necans*, pp. 20 s.

mos uranianos os ossos e a cabeça do animal. Noutros termos, aquilo que, num estádio arcaico da cultura, era considerado a mais alta homenagem a um deus celeste, tornara-se, no gesto de Prometeu, um crime de lesa-majestade contra Zeus, o deus supremo. Ignoramos em que momento se produziu esse desvio do sentido ritual originário. Parece, contudo, que a raiva de Zeus foi provocada não pela partilha em si mesma, mas por ter sido realizada por Prometeu; isto é, por um Titã, membro da «velha geração» divina, que, além disso, tomara o partido dos homens contra os Olímpicos. O exemplo de Prometeu poderia ter consequências desagradáveis; encorajados por esse sucesso inicial, os homens poderiam ir ainda mais longe do que o Titã. E Zeus não toleraria uma humanidade poderosa e altiva. Os homens nunca se deveriam esquecer do seu estado existencial, precário e efémero. Deveriam, por conseguinte, manter-se à distância.

Com efeito, mais tarde, Deucalião, filho de Prometeu e único sobrevivente do dilúvio provocado por Zeus, oferece-lhe um sacrifício semelhante ao de Meconé, o qual é aceite. «Zeus acolhe com boa vontade o sacrifício de Deucalião, mas o mito indica que a sua anuência reside precisamente no facto de que a distância é mantida» (1). Desde então, o mais comum dos sacrifícios, a *thusía*, repete esse modelo mítico: uma porção da vítima, compreendendo a gordura, é queimada sobre o altar, enquanto que a parte restante é consumida por aqueles que oferecem o sacrifício em conjunto com os seus companheiros (2). Mas os deuses estão também presentes: eles alimentam-se dos sacrifícios (*Ilíada*, I, 423-24); VIII, 548-52 etc.) ou do fumo provocado pela gordura (*Ilíada*, I, 66-67; etc.).

A ruptura produzida em Meconé é, de certa maneira reajustada, graças, precisamente, a Deucalião. O filho de Prometeu recoloca os deuses nas condições que convinham a Zeus. (Por outro lado, a humanidade contemporânea à partilha fatídica tinha perecido no dilúvio). É significativo que, depois de Ésquilo, Prometeu desempenhe um papel acima de tudo modesto, ou até apagado. É possível que o próprio sucesso da *Prometeida* tenha contribuído para essa situação. Pois, se Ésquilo, por um lado, exaltara a grandeza ímpar desse herói-civilizador, protector dos homens, por outro lado também ilustrara a benignidade de Zeus, e o valor espiritual da reconciliação final, elevado a modelo exemplar da sabedoria humana. Prometeu só recuperará a sua estatura sublime — vítima eterna da tirania — com o romantismo europeu.

Na Índia, as especulações acerca do sacrifício articulam uma cosmogonia específica e abrem caminho para a metafísica e as técnicas do Ioga (§ 76). Entre os hebreus, os sacrifícios cruentos não deixarão de ser reinterpretados e

(1) J. Rudhardt, «Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice», p. 14. Por outro lado, Zeus não responde de pronto a Deucalião; envia Hermes para saber o que ele deseja; Apolodoro, *Biblioteca*, I, 7, 2.

(2) A analogia mais próxima é o *zèbah* dos hebreus (cf. § 57).

revalorizados, mesmo depois da crítica dos profetas. Quanto ao cristianismo, constituiu-se a partir da imolação voluntária do Cristo. O orfismo e o pitagorismo, insistindo nas virtudes do regime vegetariano, reconheciam implicitamente o «pecado» cometido pelos homens ao aceitarem a partilha de Meconé (cf. tomo II). Entretanto, a punição de Prometeu desempenhou apenas um papel secundário nas reflexões sobre a «justiça» de Zeus. Ora, o problema da «justiça» divina, com o seu corolário, o «destino» humano, era uma paixão do pensamento grego desde Homero.

5. O HOMEM E O DESTINO. SENTIDO DA «ALEGRIA DE VIVER».

Julgada na perspectiva judaico-cristã, a religião grega parece constituir-se sob o signo do pessimismo: a existência humana é, por definição, efémera e plena de preocupações. Homero compara o homem com as «folhas que o vento lança por terra» (*Ilíada*, VI, 146 s.). A comparação é retomada pelo poeta Mimnermo de Cólofon (século VII) na sua longa enumeração dos males: pobreza, doenças, mortes, velhice, etc. «Não existe um único homem a quem Zeus não envie mil males». Para o seu contemporâneo Simónides, os homens são «criaturas de um dia», que vivem como o gado, «sem saberem por que caminho Deus conduzirá cada um de nós ao seu destino» (1). Certa mãe rogou a Apolo que recompensasse a sua piedade dando aos seus dois filhos o maior presente que estivesse ao seu alcance; o deus concordou, e as crianças deixaram imediatamente de existir, sem sofrimento (Heródoto, I, 31, 1 s.). Teógnis, Píndaro, Sófocles proclamam que a maior ventura para os humanos seria a de não nascerem, ou, uma vez nascidos, morrer o mais depressa possível (2).

A morte, porém, nada resolve, já que não traz a extinção total e definitiva. Para os contemporâneos de Homero, a morte era uma pós-existência diminuída e humilhante nas trevas subterrâneas do Hades, povoado de sombras pálidas, desprovidas de força e de memória. (Aquiles, cujo fantasma Ulisses conseguiu evocar, disse que preferiria ser, na terra, o escravo de um homem sem grandes recursos «a reinar sobre todos os que já morreram» (3). Por outro lado, o bem realizado na terra não era recompensado, e o mal não sofria punição. Os únicos condenados às torturas eternas eram Íxion, Tântalo, Sísifo, porque tinham ofendido Zeus em pessoa. E se Menelau não desceu ao Hades, sendo

(1) Os poetas jónicos parecem aterrorizados pela miséria, pelas doenças e pela velhice. Únicas consolações possíveis: a guerra e a glória, ou os prazeres proporcionados pelas riquezas.
(2) Teógnis, 425-28; Píndaro, fr. 157; Sófocles, *Édipo em Colono*, 1.219 s.
(3) *Odisseia*, XI, 489-91. Palavras que se tornaram célebres, mas que irão atraír, mais tarde, a crítica impiedosa de Sócrates; cf. Platão, *República*, III, 386 a-387 b; 387 d-388 b.

transportado para o Elísio, foi porque, ao desposar Helena, se tornou cunhado de Zeus. Segundo a tradição transmitida por Hesíodo (cf. § 85), outros heróis gozam da mesma sorte. Trata-se, porém, de seres privilegiados.

Essa concepção pessimista impôs-se irremediavelmente quando o grego tomou consciência da precaridade da condição humana. Por um lado, o homem não é, *stricto sensu*, a «criatura» de uma divindade (ideia partilhada por muitas religiões arcaicas, e pelos três monoteísmos); por conseguinte, ele não tem a ousadia de esperar que as suas preces possam estabelecer uma certa «intimidade» com os deuses. Por outro lado, sabe que a sua vida já está decidida pelo destino, a *moîra* ou a *aîsa*, a «sorte» ou o «quinhão» que lhe foi atribuído — isto é, o tempo concedido até à sua morte (1). A morte, portanto, era decidida no instante do nascimento; a duração da vida era simbolizada pelo fio tecido pela divindade (2). No entanto, certas expressões como «*moira* dos deuses» (*Odisseia*, III, 261) ou «*aîsa* de Zeus» (*Ilíada*, XVII, 322; *Odisseia*, IX, 52) deixam transparecer que é o próprio Zeus quem determina os destinos. Em princípio, ele pode modificar o destino, tal como se preparava para fazer, no caso do seu filho Sarpédon (*Ilíada*, XVI, 433 s.), no momento em que a vida deste acabava de chegar ao seu termo. Mas Hera argumenta-lhe que um gesto desse tipo teria como consequência a anulação das leis do Universo — ou seja, da justiça (*dikê*) — e Zeus dá-lhe razão.

Este exemplo demonstra que o próprio Zeus reconhece a supremacia da justiça; aliás, *dikê* nada mais é do que a manifestação concreta, na sociedade humana, da ordem universal, ou seja, da Lei divina (*thémis*). Hesíodo afirma que Zeus recompensou os homens com a «justiça» para que eles não se comportassem como animais selvagens. O primeiro dever do homem é ser justo e demonstrar «honra, consideração» (*timê*) para com os deuses, especialmente oferecendo-lhes sacrifícios. É certo que o significado do termo *dikê* evoluíu no decorrer dos séculos que separam Homero de Eurípides. Este último não hesita em escrever: «Se os deuses têm atitudes feias (ou vis), é porque não são deuses!» (fr. 292 do *Belerofonte*). Antes de Eurípides, Ésquilo declarava que Zeus não pune os inocentes (*Agamémnon*, 750 s.). Mas na *Ilíada* já se pode reconhecer em Zeus

(1) O significado dos termos *moîra* e aîsa variou desde Homero. Essas forças quase demoníacas, que impeliam os homens à loucura, foram mais tarde personificadas e passaram a ser representadas por três deusas. As três *Moîrai* aparece pela primeira vez em Hesíodo (*Teogonia*, 900 s.): são filhas de Zeus e de Témis.

(2) Inicialmente, a «fiação» era efectuada quer pelos «deuses» (*Odisseia*, XX, 186; etc.) ou pelo «*daímôn*» (*Od.* XVI, 64), quer pela *môira* (*Ilíada*, XXIV, 209) ou *aîsa* (*Il.* XX, 128). Mas finalmente, como noutras tradições indo-europeias (mas também orientais), a «fiação» dos destinos torna-se atributo das Fiandeiras (*Klôthes*) ou das *Moîrai*. Cf. *Volospâ*, estr. 20; Eliade, *Traité*' § 58. «Fiar, tecer» a sorte de alguém equivale a «atá»-lo, ou seja, a imobilizá-lo numa «situação» impossível de modificar.

o protector da *dikê*, uma vez que é ele que garante os juramentos e protege os estrangeiros, os hóspedes e os suplicantes (1).

Em resumo, os deuses não ferem os homens sem motivo, enquanto os mortais não transgredirem os limites prescritos pelo seu próprio modo de ser. É, porém, difícil não transgredir os limites impostos, pois o ideal do homem é a *aretê*, a «excelência». Ora, uma excelência excessiva corre o risco de suscitar o orgulho desmedido e a insolência (*húbris*). Foi o que sucedeu a Ajax, que se vangloriou de ter escapado à morte apesar da vontade dos deuses, e foi abatido por Posídon (*Odisséia*, IV, 499-511). A *húbris* provoca uma loucura temporária (*átê*), que «cega» a vítima e a leva ao desastre (2). Isso significa que a *húbris* e o seu resultado, a *átê*, são os meios pelos quais se realiza, em certos casos (heróis, reis, aventureiros etc.), a *moira*, a porção de vida atribuída por ocasião do nascimento desses mortais ambiciosos demais ou simplesmente iludidos pelo ideal da «excelência».

Em conclusão, o homem dispõe apenas das suas próprias limitações: aquelas que lhe são atribuídas pela sua condição humana e, particularmente, pela sua *moira*. A sabedoria começa com a consciência da finitude e da precaridade de qualquer vida humana. Trata-se, pois, de aproveitar tudo aquilo que o *presente* pode oferecer: juventude, saúde, alegrias físicas ou oportunidades de exercer as virtudes. É a lição de Homero: viver totalmente, mas com nobreza, *no presente*. Por certo, esse «ideal» surgido do desespero conhecerá modificações; teremos ocasião de examinar no segundo tomo desta obra as mais importantes. Mas a consciência dos limites predestinados e da fragilidade da existência nunca se apagou. Em vez de inibir as forças criativas do génio religioso grego, essa visão trágica conduziu a uma revalorização paradoxal da condição humana. Forçado que foi pelos deuses a não ultrapassar os seus limites, o homem acabou por realizar a *perfeição* e, portanto, a *sacralidade da condição humana*. Redescobriu, pois, dando-lhe forma definitiva, o sentido religioso da «alegria de viver», o valor sacramental da experiência erótica e da beleza do corpo humano, a função religiosa de todo o júbilo colectivo organizado — procissões, jogos, danças, cantos, competições desportivas, espectáculos, banquetes etc. O sentido religioso da *perfeição do corpo humano* — a beleza física, a harmonia dos movimentos, a calma, a serenidade — inspirou o cânone artístico. O antro-

(1) H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, p. 6 (contra a interpretação de Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 52, nota 18). Zeus é, além de tudo isso, o modelo do rei: como responsável pelo bem-estar dos seus súbditos, o *basileús* é obrigatoriamente o protector dos direitos e dos costumes tradicionais, os *thémistes*; por outras palavras, é obrigado a respeitar uma certa *dikê*.

(2) Quando Heródoto (I, 32) cita Sólon: «Sei que a divindade está sujeita à inveja e à instabilidade», crítica sobretudo a inteligência dos que se esquecem da sua condição humana, e se deixam ludibriar pela *húbris*.

pomorfismo dos deuses gregos, tal como se deixa apreender nos mitos, e vai ser, mais tarde, ferozmente criticado pelos filósofos, reencontra o seu sentido religioso na estatuária divina. Paradoxalmente, uma religião que proclama a distância irredutível entre o mundo divino e o dos mortais faz da perfeição do corpo humano a representação mais adequada dos deuses.

Mas é sobretudo a valorização religiosa do *presente* que importa destacar. O simples facto de *existir*, de *viver no tempo*, pode encerrar uma dimensão religiosa. Ela nem sempre é evidente, já que a sacralidade está de certa forma «camuflada» no imediato, no «natural» e no quotidiano. A «alegria de viver» descoberta pelos gregos não é um gozo de tipo profano: ela revela a *satisfação* de existir, de participar — mesmo de maneira fugaz — da espontaneidade da vida e da majestade do mundo. Como tantos outros antes e depois deles, os gregos apreenderam que o meio mais seguro de escapar do tempo é explorar as riquezas, à primeira vista insuspeitáveis, do instante vivido.

A sacralização da finitude humana e da «vulgaridade» de uma existência «comum» constitui um fenómeno relativamente frequente na história das religiões. Mas foi sobretudo na China e no Japão do primeiro milénio da nossa era que a sacralização dos «limites» e das «circunstâncias» — qualquer que tenha sido a sua natureza — alcançou a excelência e influenciou profundamente as culturas respectivas. Tal como na Grécia antiga, essa transmutação do «dado natural» também se traduziu pela emergência de uma estética particular.

Apolo — deus greco-romano, com múltiplos atributos. Itália, cerca de 400 a.C.

Héracles – herói mítico.
Grécia, período arcaico.

CAPÍTULO XI

Os Olímpicos e os Heróis

1. O GRANDE DEUS DECAÍDO E O FERREIRO-MÁGICO: POSÍDON E HEFESTO.

Posídon é um antigo grande deus que, por múltiplas razões, perdeu a sua soberania universal originária (1). Encontram-se por toda a parte traços da sua majestade anterior, a começar pelo seu nome, que Wilamowitz explicara correctamente como significando «esposo da Terra» *(Posis Das).* Na *Ilíada* (XV, 204), Zeus é o seu irmão mais velho, mas Hesíodo reflecte sem dúvida uma tradição mais antiga ao apresentar Zeus como mais jovem (*Teogonia*, 456). Em todo o caso, só Posídon ousa protestar contra o abuso de poder da parte de Zeus, lembrando-lhe que o seu domínio próprio se limita ao Céu (2). Podemos detectar nesse pormenor a lembrança da resistência de um antigo deus soberano contra a ascensão de um deus mais jovem e mais afortunado. Ao receber, por ocasião da partilha do Universo, a soberania dos mares, Posídon torna-se um verdadeiro deus homérico; tendo em vista a importância do mar para os gregos, ele teria assegurado a sua actualidade religiosa. Entretanto, a sua estrutura originária foi radicalmente modificada, e a herança mítico-religiosa setentrional que ele trouxera para a Grécia foi quase totalmente dispersa ou reinterpretada.

(1) Em Pilos, na época dos aqueus, Posídon desfrutava uma posição religiosa nitidamente superior à de Zeus.

(2) *Ilíada*, XV, 195. No primeiro canto (v. 400 s.) é mencionado que uma vez, junto com outros deuses, Posídon tramara acorrentar o irmão.

De facto, o povo indo-europeu que adorava Posídon não conhecia o mar antes de ter chegado à Grécia meridional. Muitos traços específicos a Posídon nada têm a ver com o mar. Ele é o deus dos cavalos, *Hippios*, e em vários locais, particularmente na Arcádia, era adorado sob uma forma equídea. Foi na Arcádia que Posídon encontrou Deméter, que vagueava à procura de Perséfone. Para lhe escapar a deusa transformou-se em égua, mas Posídon, sob a forma de garanhão, possuíu-a. Dessa união, nasceram uma filha e o corcel Aríon (Antímaco, in Pausânias, VIII, 25, 9). O grande número das suas aventuras amorosas aproxima Posídon de Zeus, pondo em evidência a sua estrutura original de «esposo da Terra», e de «abalador do solo». Segundo Hesíodo, casou-se com Medusa, que também era uma antiga deusa ctónica. Outra tradição relata que Anteu proveio da sua união com Géia.

As ligações deste deus com o cavalo indicam a importância desse animal para os invasores indo-europeus. Posídon é apresentado como criador, pai ou distribuidor de cavalos. Ora, o cavalo está relacionado com o mundo infernal, o que novamente evidencia o carácter de «senhor da Terra» de Posídon. A sua força primordial é também indicada pelas formas gigantescas ou monstruosas dos seus filhos: Oríon, Polifemo, Tritão, Anteu, as Harpias etc. Como *Posis Das*, o espírito masculino da fertilidade que mora na terra, tal como o concebia Wilamowitz, o deus trazido pelos indo-europeus poderia ser comparado aos deuses soberanos e fecundadores, «senhores da Terra», das religiões mediterrânicas e orientais (1). Tornando-se exclusivamente um deus marinho, Posídon só pôde conservar, dos seus atributos originais, aqueles que dependiam do mar: a força caprichosa e o domínio sobre os destinos dos navegantes.

Hefesto disfruta de uma situação ímpar na religião e na mitologia gregas. Teve um nascimento singular: segundo Hesíodo, Hera gerou-o «sem união amorosa, por cólera e como desafio ao seu esposo» (2). Além disso, Hefesto distingue-se de todos os outros Olímpicos pela fealdade e pela deformidade. É coxo dos dois pés, torto e necessita de um apoio para andar. Essa deformidade foi consequência da sua queda sobre a ilha de Lemnos: Zeus precipitara-o do alto do Olimpo por haver tomado o partido de sua mãe, Hera (*Ilíada*, I, 590 s.). De acordo com outra versão, Hera tê-lo-ia lançado ao mar, aquando de seu nascimento, envergonhada da deformidade do filho (*Ilíada*, XVIII, 394 s.). Duas Nereidas, Tétis e Eurínome, recolheram-no numa profunda gruta no meio do Oceano. Foi ali que, durante nove anos, Hefesto fez a sua aprendizagem de ferreiro e de artesão.

Têm-se notado as analogias com os temas da «criança perseguida» e do «recém-nascido maléfico»: em ambos os casos, a criança sai vitoriosa da prova.

(1) Cf. Leonard Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, pp. 127 s.

(2) *Teogonia*, v, 927; cf. Apolodoro, *Biblioteca*, I, 3, 5-6. Entretanto, na *Ilíada* (I, 578), Hefesto afirma a paternidade de Zeus.

Trata-se, certamente, de uma prova iniciatória (1), comparável à precipitação nas ondas de Dioniso ou de Teseu (2). Mas é a iniciação de tipo mágico e xamânico que explica a mutilação de Hefesto. Marie Delcourt (*op. cit.*, pp. 110 s.) aproximou os tendões cortados ou os pés retorcidos de Hefesto das torturas iniciatórias do futuro xamã (3). A semelhança de outros deuses mágicos, Hefesto pagou a sua ciência de ferreiro e artesão com a sua mutilação física.

Os seus trabalhos são, ao mesmo tempo, obras-primas da arte e dos prodígios mágicos. Ao lado dos colares, fivelas, colchetes, brincos (*Ilíada*, XVIII, 490-1), ele fabrica o famoso escudo de Aquiles (*ibid.*, 369 s.), os cães de ouro e prata que flanqueiam a porta do palácio de Alcínoo (*Odisséia*, VII, 92), as resplandecentes moradas dos deuses, os autómatos, dos quais os mais célebres são as trípodes de ouro que se movem por si mesmas, e as duas «servas de ouro» (*Ilíada*, XVIII, 417 s.) semelhantes a jovens e que o amparam na sua caminhada. A rogo de Zeus, fabrica, com argila, Pandora e anima. Mas Hefesto é sobretudo um senhor-enfeixador. Graças aos seus trabalhos — tronos, correntes, redes —, mete a ferros deuses e deusas e também o Titã Prometeu. Ele apresenta a Hera um trono de ouro, cujos laços invisíveis a prendem mal a deusa se senta. Como nenhum deus fosse capaz de a libertar, enviou-se Dioniso, que tendo conseguido embriagar Hefesto, o reconduziu ao Olimpo, onde finalmente soltou a sua mãe (Pausânias, I, 20, 2). O feito mais célebre de Hefesto é também o mais burlesco: aprisiona Ares e Afrodite, sua própria esposa, numa rede invisível, e convida os Olímpicos a contemplarem-lhes a união vergonhosa (*Odisseia*, VIII, 266 s.). Os deuses explodem em risadas, mas ficam ao mesmo tempo intimidados diante dessa obra, cujo autor, mais do que um grande artesão, se revela um perigoso mágico.

Enquanto deus mágico, Hefesto é simultaneamente enfeixador e desenfeixador, e, portanto, um deus parteiro (é ele quem assiste Zeus aquando do nascimento de Atena). Em parte alguma, aliás, a equivalência da magia e da perfeição tecnológica é melhor valorizada do que na mitologia de Hefesto. Certos deuses soberanos (Varu*n*a, Zeus) são senhores dos laços. Mas o poder de ligar e desligar é compartilhado por outras figuras divinas ou demoníacas (por exemplo, na Índia, V*r*tra, Yama, Nirrti). Os nós, as redes, os cordões, as cordas, os fios alinham-se entre as expressões ilustradas da força mágico-religiosa indispensável para poder comandar, governar, punir, paralisar, ferir mortalmente; em suma, expressões «subtis», paradoxalmente delicadas, de um poder terrível,

(1) Ver Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, pp. 42 s.

(2) Com efeito, ao mergulhar no mar, Teseu obtém o anel e a coroa mágica — obra de Hefesto —, o que lhe permitirá penetrar no labirinto e dele sair; cf. M. Delcourt, p. 119.

(3) Um outro elemento específico às tradições xamânicas e às dos ferreiros-mágicos: Hefesto aprende a sua arte na gruta de Eurínome (a Morte) ou na forja subterrânea de Cedálion.

desmedido, sobrenatural (1). A mitologia de Hefesto associa a fonte de uma força mágica semelhante aos «segredos de ofício» dos metalúrgicos, dos ferreiros e dos artesãos, numa palavra, à perfeição tecnológica e artesanal. Mas todas as técnicas têm a sua base e origem no «domínio do fogo», prestígio compartilhado por xamãs e por mágicos, antes de se tornar «segredo» dos oleiros, metalúrgicos e ferreiros.

Ignoram-se as «origens» de Hefesto. Não se conseguiu explicá-las nem pela herança pré-helénica, nem pelas tradições indo-europeias. A sua estrutura arcaica é evidente. Mais que um deus do fogo, ele deve ter sido um deus padroeiro dos trabalhos que envolvem o «domínio do fogo», ou, noutras palavras, uma forma específica, e mais rara, de magia.

2. APOLO: AS CONTRADIÇÕES RECONCILIADAS.

Pode parecer paradoxal que o deus tido como a mais perfeita encarnação do génio helénico não tenha uma etimologia grega. Também é paradoxal o facto de que os seus mais célebres feitos míticos não testemunhem virtudes que acabaram por ser chamadas «apolíneas»: a serenidade, o respeito à lei e à ordem a divina harmonia. Muitas vezes, o deus deixa-se dominar pela vingança, pela inveja ou até pelo rancor. Mas essas fraquezas perderão rapidamente o seu carácter antropomórfico, e terminarão por revelar uma das múltiplas dimensões da divindade, tal como era compreendida pelos gregos.

Àquele que, depois de Zeus, ilustra mais radicalmente a distância infinita que separa o homem dos deuses coube a sorte do último entre os mortais: teve recusado, até mesmo o direito de nascer. Engravidada por Zeus, a Titânida Leto procurou em vão um lugar onde pudesse dar à luz. Nenhuma região ousava recebê-la, por temor a Hera, que, de mais a mais, havia incitado Píton, o dragão de Delfos, a ir-lhe no encalço. Finalmente, a ilha de Delos acolheu-a e a Titânida pôs no mundo os deuses Ártemis e Apolo. Um dos primeiros gestos da criança foi punir Píton. Segundo outra versão, mais antiga, Apolo dirigiu-se a Delfos, sua futura morada. Como o caminho estivesse impedido por um dragão fêmea, Píton, o deus matou-o com as suas flechas (2). Façanha que se pode justificar, tal como encontramos razão para o extermínio do gigante Títio, que tentara violar a própria mãe. Mas Apolo chacinou, também com as flechas, os sete filhos de Níobe (enquanto Ártemis liquidava as sete filhas), pois a orgulhosa mãe havia humilhado Leto, gabando-se da sua numerosa prole. Matou ainda a

(1) Ver o nosso estudo, «Le 'dieu lieur' et le symbolisme de noeuds», em *Images et Symboles*, pp. 120-163.

(2) Cf. *o Hino homérico* a Apolo, 300 s.; Apolodoro, *Biblioteca*, I, 4, 1 s.

sua querida Corônis, que o havia enganado com um mortal (1). Também matou, mas por descuido, o seu amigo predilecto, Jacinto.

Essa mitologia agressiva, que, durante vários séculos, inspirou a literatura e as artes plásticas, tem paralelo na história da penetração de Apolo na Grécia. Em síntese, é a história de como ele substituiu, de modo mais ou menos brutal, as divindades locais pré-helénicas, processo que caracteriza, por outro lado, a religião grega no seu conjunto. Em terras da Beócia, o deus foi associado a Ptoos, como Apolo Ptoos; mas, cerca do século IV, Ptoos torna-se seu filho ou neto. Em Tebas, ele substituiu Isménios. Entretanto, o exemplo mais famoso é a sua instalação em Delfos, depois de ter abatido o antigo senhor do lugar santo, o Píton. Esse feito mítico tem uma importância considerável, e não só para Apolo. A vitória de um deus-paladino contra o Dragão, símbolo ao mesmo tempo da «autoctonia» e da soberania primordial das potências telúricas, é um dos mitos mais difundidos § 45). O que é específico a Apolo é, por um lado, o facto de que teve de expiar esse assassínio tornando-se assim o deus das purificações por excelência; e, por outro lado, a sua instalação em Delfos. Ora, foi na qualidade de Apolo Pítio que conseguiu o seu prestígio pan-helénico. O processo já estava terminado no século VIII (2).

Quanto à sua «origem», ela tem sido procurada nas regiões setentrionais da Eurásia, ou na Ásia Menor. A primeira hipótese baseia-se em especial nas relações do deus com os hiperbóreos, que os gregos consideravam habitantes de uma terra «além de Bóreas», ou seja, além do Vento do Norte. Segundo o mito délfico (3), Zeus tinha dicidido que Apolo residia em Delfos e levaria as leis aos helenos. Mas o jovem deus fez-se aos ares, em cima de um carro puxado por cisnes, até à terra dos hiperbóreos, onde permaneceu por todo um ano. No entanto, como os habitantes de Delfos não parassem de o invocar com cantos e danças, o deus regressou. Desde então, ele passava os três meses do Inverno entre os hiperbóreos e regressava no começo do Verão. Durante a sua ausência, Dioniso reinava em Delfos como senhor do oráculo.

Segundo Píndaro, «ninguém poderia descobrir, nem por terra nem por mar, a estrada maravilhosa que conduz aos jogos dos hiperbóreos» (*Píticas*, X,

(1) Ele salvou a criança que ela ia dar à luz, Asclépios. Este último torna-se um famoso médico, a tal ponto que, instado por Ártemis, consegue ressuscitar Hipólito. Esse milagre contrariava as leis fixadas por Zeus, e o Rei dos deuses fulminou Asclépios. Apolo vingou-se massacrando os Ciclopes que tinham forjado o raio. Culpado de crime para com o seu próprio clã (sendo os Ciclopes Titãs, como Leto), Apolo foi condenado a passar um ano entre os mortais: trabalhou como escravo para Admeto.

(2) Cf. Wilamowitz, *Glaube d. Hellenen*, II, 34; Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*, pp. 215 s.

(3) A mais antiga alusão encontra-se num poema de Alceu (cerca de 600 a.C.), resumido por um retórico tardio, Himério (século IV a.C.)

29, s.). Por outras palavras, o país e os seus habitantes pertencem à geografia mítica. Trata-se de uma raça sagrada, imune às doenças e à velhice. É ainda Píndaro (fr. 272, ed. Bowra) que afirma que os hiperbóreos podem viver 1.000 anos; não conhecem trabalho nem combates, e passam o tempo a dançar e a tocar lira e flauta. Baquílides (III, 58) narra que, para recompensar «a sua piedade» , Apolo transportou Cresso e as filhas para junto dos hiperbóreos. Trata-se, portanto, de um lugar paradisíaco, comparável às ilhas dos Bem-Aventurados, onde se reúnem as almas dos heróis.

Heródoto (IV, 32-35) relata as informações dadas pelos délios, no que diz respeito às oferendas que Apolo recebia dos hiperbóreos: certos objectos envolvidos em palha de trigo eram enviados aos habitantes da região vizinha, que, por sua vez, os transportavam à região mais próxima e assim, subsequentemente, até Delos. Seria inútil procurar uma eventual reminiscência histórica nessa tradição que, entre outras coisas, localizava na terra dos hiperbóreos a oliveira, árvore mediterrânica por excelência.

E, no entanto, as regiões setentrionais — desde a Trácia até a região dos citas e dos issedones — tinham um lugar importante nas tradições fabulosas ligadas a Apolo. Alguns desses discípulos lendários (Ábaris, Arísteas) eram «hiperbóreos», e Orfeu estava sempre relacionado com a Trácia. Mas trata-se de um Setentrião que, mesmo sendo gradualmente descoberto e explorado, conservava uma aura mitológica. Foi principalmente esse Setentrião imaginário que incitou e nutriu a criatividade mitológica.

Em prol da origem asiática de Apolo, alega-se que os seus maiores locais de culto se encontram na Ásia: Patara, na Lícia; Dídimo, na Cária; Claros, na Jónia; etc. Como tantos outros deuses olímpicos, parece um recém-chegado nos seus lugares sacros na Grécia continental. Além disso, sobre uma inscrição hitita descoberta junto de uma aldeia anatólica, pôde-se ler o nome *Apulunas*, «deus das portas», exactamente como, recorda Nilsson, era o Apolo da Grécia clássica (1).

Mas a «génese» de um deus só é interessante na medida em que nos ajuda a melhor apreender o génio religioso dos seus fiéis. Como o próprio povo grego, os seus deuses são produto de uma grandiosa síntese. Foi graças a esse longo processo de confrontação, simbiose, coalescência e síntese, que as formas divinas gregas conseguiram revelar todas as suas virtudes.

(1) Cf. Martin Nilsson, *Greek folk Religion*, p. 79; Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 86, nota 1.

3. ORÁCULOS E PURIFICAÇÃO.

Mal acabara de nascer, Apolo gritou: «Dêem-me a lira e o meu arco curvo; anunciarei aos homens a inflexível vontade de Zeus» (*Hino Homérico*, 132). Nas *Euménides* de Ésquilo, ele assegura às Fúrias «que nunca proferiu um oráculo sobre homem, mulher ou cidade, que não fosse ordem de Zeus» (v. 616--619). Essa veneração pelo «pai dos Olímpicos» explica os vínculos de Apolo com as ideias de lei e de ordem. Na época clássica, ele representa, no seu mais alto grau, o aspecto legal da religião. Platão chama-lhe o «exegeta nacional» (*pátrios exêgêtês; República*, IV, 427 b). Ele comunica os seus conselhos através dos seus oráculos em Delfos, e, em Atenas e Esparta, por meio dos seus *exêgêtaí*; estes transmitem e explicam as medidas adoptadas pelo deus no que se refere às liturgias dos templos e, sobretudo, às purificações que se tornam necessárias em virtude de homicídios. Pois, se Apolo se tornou o deus que afasta o mal (*apotrópaios*) e o purificador por excelência (*kathársios*), foi porque ele próprio teve de ser purificado depois do assassinato do Píton. Todo o crime de homicídio produzia uma nódoa maléfica, força de natureza quase física, o *miasma*, temível flagelo que ameaçava colectividades inteiras. Apolo contribuiu consideravelmente para tornar mais humanos os costumes arcaicos relativos aos homicídios (1). Foi ele que conseguiu, para Orestes, a absolvição do crime de matricídio (cf. Ésquilo, *As Euménides*).

Delfos tinha uma pré-história como local oracular muito antes de Apolo Seja qual for a sua etimologia, os gregos ligavam-lhe o nome a *delphús*, «útero» (2). A cavidade misteriosa era uma boca, um *stómios*, termo que designa também a vagina. O *omphalós* de Delfos era igualmente atestado desde a época pré-helénica. Por ser símbolo do umbigo, estava carregado de sentido genital (3); mas era sobretudo um «Centro do Mundo». Segundo a lenda, duas águias soltas por Zeus nas duas extremidades do mundo encontraram-se sobre o *umphalós*. Esse venerável local oracular, onde se manifestavam, desde tempos antigos, a sacralidade e os poderes da Terra-Mãe, recebe uma nova orientação religiosa sob o reinado de Apolo.

(1) O costume exigia que o autor, mesmo involuntário, de um assassinato fosse eliminado pela família; era a única maneira possível de aplacar a alma da vítima e afastar a nódoa (*miasma*) produzida pelo crime. O código de Draco introduz a autoridade do Estado no lugar das *vendettas*: é o tribunal da cidade que julga o crime e remete depois o culpado à família da vítima.

(2) A serpente fêmea *Delphúnê*, nascida da Terra, cede o lugar a Píton, serpente do sexo masculino.

(3) Discutido por Delcourt, *op. cit.*, pp. 145 s.

O oráculo era efectuado pela pítia e pelo profeta que assistia à consulta. A princípio, as consultas realizavam-se uma vez por ano (no aniversário do deus), em seguida, uma vez por mês, e, finalmente, diversas vezes, com excepção dos meses de inverno, quando Apolo estava ausente. A operação comportava o prévio sacrifício de uma cabra. Em geral, os consulentes formulavam as perguntas sob uma forma alternativa: ou seja, se era preferível fazer isto ou aquilo. A pítia dava a resposta sorteando favas brancas ou negras (1).

Para os casos mais graves, a pítia, inspirada por Apolo, profetizava na cripta do templo. Tem-se falado do «delírio político», mas nada indicia os transes histéricos ou as «possessões» de tipo dionisíaco. Platão comparava o «delírio» (*maneîsa*) da pítia à inspiração poética devida às Musas e ao arrebatamento amoroso de Afrodite. Segundo Plutarco: «O Deus contenta-se em colocar na pítia as visões e a luz que ilumina o futuro; é nisso que consiste o entusiasmo» (2). Sobre os monumentos representados, a pítia está calma, serena, concentrada — como o deus que a inspira.

Através de que meios obtinha ela esse «estado segundo»? Continua a ser um mistério. A pítia, escolhida entre as camponesas de Delfos, profetizava num dia determinado. As folhas de loureiro que mascava, as fumigações com esse vegetal, a água da fonte Cassotis que bebia, não têm qualquer propriedade embriagante e não explicam o transe. Segundo a tradição, a sua trípode oracular estava situada à beira de um abismo (*khásma*), de onde emanavam vapores com virtudes sobrenaturais. Entretanto, as escavações não revelaram uma única fenda no solo, nem o antro para dentro do qual descia a pítia (mas pode-se admitir que eles tenham desaparecido em consequência de abalos sísmicos). Chegou-se à conclusão, um pouco apressada, de que todo o conjunto — *khásma* com vapores descida da pítia para dentro da passagem (o *áduton*) — existia, como mostra Marie Delcourt (pp. 227 s.), a antiguidade e a estrutura telúrica de Delfos implicavam uma «descida» ritual às regiões subterrâneas. Já que não se encontrou nenhuma «causa natural» que pudesse provocar o transe, apresentou-se a hipótese da auto-sugestão da pítia ou da sugestão à distância pelo profeta. A verdade é que nada sabemos acerca do assunto.

4. DA «VISÃO» AO CONHECIMENTO.

O «êxtase» apolíneo, embora provocado às vezes pela «inspiração» (isto é, a posse) pelo deus, não implicava contudo a comunhão presente no

(1) A quiromância antiga, aparentemente tão simples, tinha um modelo venerável: Zeus escolhia um dos destinos colocados sobre os seus joelhos e distribuía-o como lhe aprouvesse.
(2) Plutarco, *Pítia*, VII, 397 c; cf. *Oráculos*, XL, p. 432 D; Delcourt, p. 227.

enthousiasmós dionisíaco (cf. § 124). Os extáticos, inspirados ou possuídos por Apolo, eram conhecidos sobretudo pelos seus poderes cartáticos e oraculares. (Em compensação, os iniciados nos mistérios de Dioniso, os *bákkhoi*, jamais dão provas de um poder profético). Observou-se o carácter «xamânico» de certas personagens semi-míticas, tidas como adoradoras por excelência de Apolo. O hiperbóreo Ábaris, sacerdote de Apolo, era dotado de poderes oraculares e mágicos (por exemplo, a bilocação). Heródoto (IV. 36) refere que ele «passeou por toda a terra a sua famosa flecha sem tomar nenhum alimento», mas desde Heráclito (fr. 51 c) afirmava-se que Ábaris voava sobre uma flecha. Ora, a flecha, que desempenha um papel determinado na mitologia e na religião dos citas, está presente nas cerimónias xamânicas siberianas (1); ela é, igualmente, a verdadeira arma de Apolo. Lendas similares — que comportam transes extáticos susceptíveis de serem confundidos com a morte, bilocação, metamorfoses, descidas aos infernos etc. — circulavam em relação a outras personagens fabulosas etc. — Arísteas de Proconeso, Hermotimo de Clazômenas, Epiménides de Creta, Pitágoras. Quanto a Orfeu, o ilustre «profeta» de Apolo, a sua mitologia estava eivada de feitos xamânicos (cf. tomo II).

Tal como era conhecido pelos gregos desde Homero, Apolo era, sem dúvida, muito mais do que um deus-padroeiro dos extáticos. Pode-se contudo discernir uma continuidade bastante significativa entre as duas vocações: «xamânica» e apolínea. Os xamãs gozam da reputação de descobrir o que está oculto e de conhecer o futuro; as visões, dádivas por excelência de Apolo, recompensam os fiéis do deus com os mesmos prestígios. Assim como em certas tradições xamânicas siberianas, as «visões» concedidas por Apolo incitam a inteligência e inclinam à meditação: afinal, elas conduzem à «sabedoria». Walter Otto observava que a obtenção dos conhecimentos ocultos «está sempre associada a uma exaltação do espírito» (2), e isso é verdadeiro mormente para o êxtase xamânico, o que explica a importância capital da música e da poesia em ambas as tradições. Os xamãs preparam o seu transe cantando e tocando tambor; a mais antiga poesia épica centro-asiática e polinésia teve por modelo as aventuras dos xamãs nas suas viagens extáticas. O principal atributo de Apolo é a lira; ao tocá-la, ele encanta os deuses, os animais selvagens e até as pedras (Eurípides, *Alceste*, 579 s.; Apolónio de Rodes, I, 740).

O arco, o segundo atributo de Apolo, também faz parte da parafernália xamânica, mas o seu uso ritual ultrapassa a esfera do xamanismo; quanto ao simbolismo do arco, encontra-se universalmente difundido. Apolo é «aquele que dardeja de longe»: todavia, o mesmo epíteto aplica-se a Râma, Buda e outros heróis e personagens fabulosos. O génio grego, no entanto, revalorizou brilhantemente esse tema arcaico, assim como transfigurou as técnicas e a sim-

(1) Ver as referências no nosso *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 44, notas 42-43.
(2) W. Otto, *The Homeric Gods*, p. 72.

bologia xamânicas. Graças a Apolo, o simbolismo do arco e da arcaria revela outras situações espirituais: o domínio da distância, e portanto o desapego do «imediato», da viscosidade do concreto; a calma e a serenidade que implica todo o esforço de concentração intelectual. Em suma, Apolo representa uma nova teofania, a expressão de um conhecimento religioso do mundo e da existência humana especificamente grego e irrepetível.

Heráclito afirmava que «a harmonia é o resultado de uma tensão entre contrários, como a do arco e a da lira» (fr. 51). Em Apolo, os contrários são assumidos e integrados numa configuração nova, mais vasta e mais complexa. A sua reconciliação com Dioniso faz parte do mesmo processo de integração que o promovera a entidade tutelar das purificações depois do assassinato de Píton. Apolo revela aos seres humanos a via que conduz da «visão» divinatória ao pensamento. O elemento demoníaco, implicado em todo o conhecimento do oculto, é exorcizado. A lição apolínea por excelência é expressa na famosa fórmula de Delfos: «Conhece-te a ti mesmo!» A inteligência, a ciência, a sabedoria são consideradas modelos divinos, concedidos pelos deuses, em primeiro lugar por Apolo. A serenidade apolínea torna-se, para o homem grego, o emblema da perfeição e, portanto, do espírito. Mas é significativo que a descoberta do espírito conclua uma longa série de conflitos seguidos de reconciliações, e o domínio das técnicas extáticas e oraculares.

5. HERMES, «O COMPANHEIRO DO HOMEM».

Filho de Zeus e da ninfa Maia, Hermes é o menos olímpico dos deuses. Ele ainda conserva certos atributos específicos às divindades pré-homéricas: é também representado sob um aspecto itifálico; possui um «bastão mágico», o caduceu, e o barrete que o torna invisível; para o imunizar contra o feitiço de Circe, ele dá a Ulisses a erva mágica, *môlu* (*Odisseia*, X, 302-306). E, para além disso, Hermes gosta de se misturar com os homens. Como afirma Zeus, a sua «mais grata tarefa é ser o companheiro do homem» (*Ilíada*, XXIV, 334 s.). Mas nos seus contactos com os seres humanos, comporta-se ao mesmo tempo como deus, *trickster*, e mestre-artesão. Hermes é, por excelência, o fornecedor de bens (*Odisseia*, VIII, 335): diz-se que qualquer oportunidade é uma dádiva de Hermes. Mas, por outro lado, é a encarnação de tudo aquilo que implica ardil e logro. Logo que nasceu o deus roubou os rebanhos do irmão Apolo; eis por que se tornou o companheiro e protector dos ladrões. Eurípides chama-lhe «Senhor dos que realizam os seus negócios durante a noite» (*Reso*, 216 s.).

Mas se Hermes é o protector dos roubos e das aventuras galantes nocturnas, nem por isso deixa de o ser também dos rebanhos e dos viajantes que se demoram nas estradas. «Não há outro deus que demonstre tal solicitude para

com os rebanhos e o seu crescimento», escreve Pausânias (II, 3, 4). Ele é o deus das estradas; o seu nome originou-se de um dos montes de pedras (*hérmaion*) que se encontram à margem dos caminhos: cada transeunte lançava uma pedra sobre a pilha (1). É provável que, na origem, Hermes fosse um deus protector dos pastores nómadas e, talvez até um Senhor dos Animais. Os gregos, no entanto, interpretaram num sentido mais profundo os atributos e o prestígio arcaico de Hermes. Ele rege as estradas porque anda rapidamente (tem «sandálias de ouro») e não se perde na noite porque conhece o caminho. É por essa razão que é ao mesmo tempo guia e protector dos rebanhos, e padroeiro dos ladrões. É também por isso que Hermes se torna o mensageiro dos deuses.

É provável que os mesmos atributos tenham feito de Hermes um psicopompo: ele guia os mortos para o além-mundo porque conhece o caminho e sabe orientar-se nas trevas. Mas não é um deus dos mortos, muito embora os moribundos digam que são agarrados por Hermes. Permite-se circular livremente nos três níveis cósmicos. Se, por um lado, acompanha as almas nos Infernos, por outro, é ainda quem as traz de volta à terra, como sucedeu com Perséfone, Eurídice, ou, em *Os Persas* (629) de Ésquilo, com a alma do Grande Rei. As relações de Hermes com as almas dos mortos explicam-se ainda pelas suas faculdades «espirituais». Pois a sua astúcia e a sua inteligência prática, a sua criatividade (a descoberta do fogo é-lhe atribuída), o seu poder de tornar-se invisível e de viajar por toda a parte num piscar de olhos, já anunciam os prestígios da sabedoria, principalmente o domínio das ciências ocultas, que se tornarão mais tarde, na época helenística, as qualidades específicas desse deus. Aquele que se orienta nas trevas, guia as almas dos mortos e circula com a rapidez de um relâmpago, tão visível quanto invisível — reflecte em última análise uma modalidade do espírito: não só a inteligência e o ardil, mas a gnose e a magia.

Depois de ter analisado brilhantemente o prestígio de Hermes, W. Otto reconhece que «o seu mundo não é um mundo heróico» e conclui que, se «o seu mundo não é nobre [...], está longe de ser vulgar e repugnante» (2). O que é exacto, mas insuficiente, pois o que caracteriza a figura de Hermes, já na época clássica, são as suas relações com o mundo dos homens, um mundo por definição «aberto», que está em permanente construção, isto é, a ser melhorado e superado. Os seus atributos primordiais — astúcia e criatividade, domínio sobre as trevas, interesse pela actividade dos homens, psicopompia — serão continuamente reinterpretados e acabarão por fazer de Hermes uma figura cada vez mais complexa, ao mesmo tempo Hermes civilizador, patrono da ciência e imagem exemplar das gnoses ocultas.

Hermes é um dos raros deuses olímpicos que não perderão a sua qualidade religiosa depois da crise da religião «clássica» e não desaparecerão quando

(1) O costume é ainda atestado em muitos povos e está sempre relacionado com a viagem.
(2) Otto, *The Homeric Gods*, pp. 122 s.

sobreviver o triunfo do cristianismo. Assimilado a Tot e a Mercúrio, ele conhecerá uma nova voga na época helenística e, como Hermes Trismegisto, sobreviverá, através da alquimia e do hermetismo, até o século XVII. Já os filósofos gregos verão em Hermes o *lógios*, a personificação do pensamento. Ele será considerado o detentor de todos os conhecimentos e, em primeiro lugar, da gnose secreta; o que o tornará «o chefe de todos os mágicos», vitorioso contra os poderes das trevas, pois «tudo conhece e tudo pode fazer» (1). O episódio da *Odisseia* com a erva maravilhosa, *môlu*, será continuamente alegorizado tanto pelos gregos como pelos autores cristãos. Ver-se-á nessa planta que salva Ulisses da sorte dos seus companheiros, metamorfoseados por Circe em porcos, o espírito que se opõe ao instinto, ou a educação que purifica a alma. E Hermes, identificado pelos filósofos com o *Lógos*, será comparado, pelos Padres da Igreja, a Cristo, enquanto se aguardam as inumeráveis homologias e identificações efectuadas pelos alquimistas do Renascimento (ver tomo III).

6. AS DEUSAS I: HERA, ÁRTEMIS.

A posição privilegiada de Hera muito deve a Homero, que tinha destacado o facto de ser ela a esposa de Zeus. Originalmente, era a deusa de Argos; foi dessa cidade que o seu culto se espalhou por toda a Grécia. Wilamowitz explica o seu nome como sendo a forma feminina de *hérôs* (senhor, chefe, semideus, herói), e tendo o sentido da *déspoina*, «Nossa Senhora» (2). É difícil decidir se os aqueus levaram consigo a deusa ou apenas o seu nome. Muito provavelmente, eles ficaram impressionados com o poder e a majestade da Dama de Argos, e elevaram-na à condição de esposa do seu principal deus (3). Talvez seja esse o motivo pelo qual Hera se tornou o símbolo e a padroeira da instituição do casamento. As inúmeras infidelidades de Zeus incitaram o seu ciúme e provocaram disputas que foram minuciosamente contadas por poetas e mitógrafos. Zeus tem para com Hera um comportamento que jamais um chefe aqueu ousaria ter em relação à sua esposa: bate-lhe e, certa vez, chega até a pendurá-la com um grande peso atado aos pés, tortura que mais tarde viria a ser aplicada aos escravos (4).

(1) Ver as fontes citadas por Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, pp. 191-192.
(2) Wilamowitz, *Glaube*, I, 237.
(3) Rose, *Handbook*, p. 52; Gauthrie, p. 72.
(4) *Ilíada*, I, 567, 587; XV, 18 s. Cf. Plauto, *Asinaria*, 303-04; Rose, *op. cit.*, 106 e nota 15. Na medida em que podemos ver em tais cenas a lembrança de realidades históricas, trata-se sem dúvida de uma época bastante antiga, anterior à chegada dos aqueus à península. O que é significativo é o facto de Homero e os seus ouvintes poderem divertir-se com tais zaragatas.

Segundo Hesíodo (*Teogonia*, 923-24), Hera deu a Zeus três filhos: Hebe Ares e Ilitiia, e, sozinha, gerou Hefesto (*ibid.*, 926). A partenogénese, a faculdade de autofecundar-se, salienta que mesmo a mais olímpica das deusas ainda conserva um carácter específico do Mediterrâneo e da Ásia Menor. É difícil precisar o sentido original da tradição segundo a qual Hera recuperava anualmente a virgindade, banhando-se na fonte Kanathos (1). Será que se trata de um símbolo solidário da concepção patriarcal do casamento (pois, como se sabe, a virgindade era muito apreciada nas sociedades de tipo patriarcal)? Seja como for, os gregos transformaram radicalmente a deusa de Argos. Podemos, porém, decifrar ainda alguns desses traços originais. Como a maioria das deusas do Egeu e da Ásia Menor, a filha de Cronos era uma divindade da fecundidade universal, e não apenas do casamento. Muito embora a hipótese de uma Hera-Terra Mãe tenha sido rejeitada por certos estudiosos, é difícil explicar de outra maneira o facto de que se falava de um *hierós gámos* com Zeus (mítico ou reactualizado em rituais) em vários lugares (Plateia, Eubeia, Atenas, Samos etc.). É a imagem típica da união entre um deus fecundador da tempestade e a Terra-Mãe. Além do mais, Hera, em Argos, era adorada como a «deusa da canga» e «rica em bois». (Na *Ilíada*, Homero descreve-a como a «de olhos de boi»). Finalmente, ela era considerada a mãe de monstros aterradores como a Hidra de Lerna. Ora, o parto de monstros caracteriza as deusas telúricas. Na verdade, como vimos no § 83, para Hesíoso, a mãe de Tífon era Géia (a Terra). Mas todos esses atributos e tal prestígio, ctónicos, foram progressivamente esquecidos e, desde Homero Hera revelou-se o que continuaria a ser até ao fim: a deusa por excelência do casamento.

O nome de Ártemis, atestado sob a forma *Ártimis* numa inscrição da Lídia, indica a sua origem oriental. O carácter arcaico da deusa é evidente: ela é, antes de mais e essencialmente, a Senhora das Feras (*pótnia therôn*, como é qualificada na *Ilíada*, XXI, 479 s.); ou seja, ao mesmo tempo uma apaixonada pela caça e a protectora dos animais selvagens. Homero chama-lhe também Agrotera, «A das Feras», e Ésquilo (fr. 342), «a Dama das Montanhas Selvagens». Apraz-lhe sobretudo caçar durante a noite. O leão e o urso são os seus animais favoritos e heráldicos, o que lembra os protótipos da Ásia Menor. Homero (*Ilíada*, V, 519) narra como Ártemis ensinou a Escamândrio a arte de caçar toda a espécie de animais. Mas ela revolta-se quando duas águias despedaçam e devoram uma lebre prenha (Ésquilo, *Agamênon*, 133 s.).

Ártemis é sobretudo a deusa virgem, o que, originalmente, podia ser compreendido como uma libertação do jugo matrimonial. Mas os gregos viram na sua virgindade perpétua uma indiferença em relação ao amor. O *Hino homérico a Afrodite* (I, 17) reconhece a frigidez da deusa. No *Hipólito* (1.301) de Eurípides, a própria Ártemis proclama francamente o seu ódio a Afrodite.

(1) Pausânias, II, 36, 2, que menciona também os cultos secretos de Hera em Argos, o que parece excepcional a Rose, p. 128, nota 11. Ver, porém, Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 208 s.

E, no entanto, ela apresenta numerosos elementos de uma deusa-mãe. Na Arcádia, no seu mais antigo local de culto, encontrava-se associada a Deméter e a Perséfone. Heródoto (II, 156) assegura que Ésquilo considerava Ártemis como a filha de Deméter, isto é, identificava-a com Perséfone. Alguns autores gregos afirmavam que, em Creta, ela era chamada *Britómartis* (1), o que indica as suas relações com a deusa minóica. É provável que entre os seus nomes noutras línguas se devam incluir *Kubélê*, na Frígia, e *Má*, na Capadócia. Ignora-se quando e em que região ela começou a ser conhecida como Ártemis. Em Éfeso, a função maternal era representada plasticamente e de uma forma tão grotesca que se hesita em reconhecer nela uma divindade grega. Ártemis era venerada pelas mulheres como *Lokheía*, deusa do parto, Ela era ainda *kurotróphos*, «criada» e instrutora dos jovens. Pode-se discernir em alguns dos seus rituais, atestados na época histórica, a herança de cerimónias iniciatórias femininas das sociedades egéias do II milénio. A dança em honra de Ártemis, realizada nas margens do rio Alfeu, bem como, aliás, as danças da deusa que se verificavam por todos os pontos do Peloponeso, tinha um carácter orgiástico. Um provérvio dizia: «Onde é que Ártemis não dançou?» Ou seja: onde não se dança em honra de Ártemis (2)?

Sob os seus aspectos múltiplos, e às vezes contraditórios, adivinha-se a pluralidade das formas divinas arcaicas, revalorizadas e integradas numa vasta estrutura pelo génio religioso grego. A antiga Dama das Montanhas e Senhora das Feras da pré-história mediterrânea assimilou desde cedo os atributos e os prestígios das Deusas Mães, mas sem com isso perder as suas características mais arcaicas e mais específicas: a um tempo padroeira dos caçadores, dos animais ferozes e das raparigas. A partir de Homero, o seu perfil começa a ganhar contornos definitivos: Ártemis governa a sacralidade da vida selvagem, que conhece a fertilidade e a maternidade, mas não o amor e o casamento. Ela sempre conservou um carácter paradoxal, ilustrado principalmente pela coexistência de temas contraditórios (por exemplo, virgindade-maternidade). A imaginação criativa dos poetas, mitógrafos e teólogos gregos intuiu que tal coexistência de contrários pode sugerir um dos mistérios da divindade.

7. AS DEUSAS II: ATENA, AFRODITE.

Atena é sem dúvida a mais importante deusa grega depois de Hera. O seu nome não encontrou explicação através do grego. Quanto à sua origem, a hipótese de Nilsson, admitida pela maioria dos cientistas, parece bastante

(1) Cf. as referências em Rose, *Handbook*, p. 131, nota 59.
(2) H. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 212 s.

convincente: Atena teria sido uma Dama do Palácio, protectora dos palácios fortificados dos príncipes micénicos; ainda que deusa doméstica, relacionada com os ofícios masculinos ou femininos, a sua presença na cidade durante um período de guerras e de pilhagens conferiu-lhe os atributos e os prestígios de uma deusa belicosa. Ela sai da cabeça de Zeus vestida na sua armadura, brandindo a lança e bradando o seu grito de guerra. Muitos dos seus títulos proclamam esse caractér marcial: *Prómakhos* (a Defensora), *Steniás* (a Poderosa), *Areía* (a Belicosa) etc.

Contudo, tal como nos é apresentado por tantos episódios da *Ilíada*, Atena é inimiga implacável de Ares, a quem lança por terra, aliás, na famosa batalha dos deuses, do canto XXI (390 s.) (1). Ao invés, ela admira Héracles, o verdadeiro modelo do herói. Auxilia-o nos seus trabalhos sobre-humanos e acaba por conduzi-lo ao céu (Pausânias, III, 18, 11 etc.). Atena também admirava Tideu e queria inclusive conceder-lhe a imortalidade; mas, ao ver o herói, gravemente ferido, partir o crânio a seu inimigo e engolir-lhe o cérebro — a deusa afastou-se, enojada (2). É ainda ela que, fazendo-se presente, segura Aquiles, já de mão na espada, pronto para responder com o aço aos insultos de Agamémon (*Ilíada*, I, 194 s.).

Mesmo numa epopéia composta para um auditório que exaltava os feitos bélicos, Atena mostra-se diversa de uma deusa marcial. É justamente por ser a guerra uma actividade masculina por excelência, que Atena dela participa. Pois, pelas suas próprias palavras: «Em todas as coisas, o meu coração inclina-se para o varonil: a excepção é o casamento» (Ésquilo, *As Euménides*, 736). O *Hino homérico a Afrodite* (I, 9) reconhece que a deusa do amor não tem poder sobre Atena. Homero e Hesíodo chamam-na de Palas, «A Rapariga», e em Atenas ela é «a Virgem» (*Parthénos*). Mas ela pertence a um tipo de deusa virgem diferente do de Ártemis: não evita os homens, não os mantém à distância. Atena torna-se amiga de Ulisses e protege-o; admira-o em virtude da sua forte personalidade e sabedoria: Ulisses é o homem «de conselhos vários, muito sábio» (*polúmêtis*), o único a quem se ousa comparar a Zeus (*Ilíada*, II, 169, 407, 636). Na *Teogonia* (896), Hesíodo julga-o «igual ao seu pai em força e em prudente sabedoria». Atena é a única entre os Olímpicos que não possui mãe. O *Hino homérico* (I, 9 s.) faz breve alusão ao facto de que Zeus a gerou da sua própria cabeça, mas é Hesíodo que narra todo o mito: Zeus engoliu Métis, a deusa da inteligência, quando esta se encontrava grávida, e Atena veio ao mundo saindo através do crânio do seu pai (*Teogonia*, 886 s.; cf. § 84). Viu-se nesse

(1) É verdade que Ares é detestado por todos os deuses, que lhe chamam «louco» por não saber «o que é justo» (*Ilíada*, V. 761). O próprio Zeus reconhece que «nenhum olímpico é tão odiado», pois «ele só pensa em guerras e batalhas» (V. 890).

(2) Baquílides, fr. 41; Apolodoro, *Biblioteca*, III, 6, 8, 3.

episódio um acréscimo tardio; o mito original teria simplesmente evocado a aparição de Atena no cume do monte Olimpo. Mas Otto destaca, com razão, o carácter arcaico, «selvagem», do tema do devoramento (1).

Seja qual for a sua origem, o mito do nascimento miraculoso de Atena ilustra e confirma as suas relações muito íntimas com Zeus. «Estou totalmente do lado do Pai», confessa ela n'*As Euménides* (736). Na *Odisseia* (XIII, 299), Atena confia a Ulisses: «Entre todos os deuses, orgulho-me da minha inteligência (*mêtis*) e habilidade». Na verdade, a *mêtis*, a inteligência prática, é o seu atributo mais característico. Atena não é apenas a padroeira dos ofícios femininos, como o fiar e o tecer. Ela é sobretudo a «politécnica», a inspiradora e instrutora de todos os géneros de operários especialistas. É com ela que o ferreiro aprende a fabricar a relha do arado, e os oleiros invocam-na: «Vem até nós, Atena, coloca a tua mão por sobre o nosso forno!» (2). É ela, a domadora de cavalos, que inventa o freio equestre, e ensina o urso dos carros. Quando o assunto é navegação, domínio governado, de direito, Por Posídon, Atena revela a complexidade, e ao mesmo tempo a unidade, da sua *mêtis*. A princípio, ela intervém nas múltiplas operações técnicos próprias da construção de um navio, mas auxilia também o piloto a «levar a bom porto» o seu barco (3).

Raramente se encontra um exemplo daquilo que se poderia denominar a sacralidade da invenção técnica e a mitologia da inteligência. Outras divindades ilustram as incontáveis formas da sacralidade da vida, da fertilidade, da morte, das instituições sociais etc. Atena revela o carácter «sagrado», ou a origem «divina», de determinados vícios e vocações que implicam inteligência, habilidade técnica, invenção prática, além de auto-controle, serenidade nas provas, confiança na coerência (e portanto na inteligibilidade) do mundo. Compreende-se como a padroeira da *mêtis* se tornará, na época dos filósofos, o símbolo da ciência divina e da sabedoria dos homens.

Afrodite representa uma criação não menos notável do génio grego, ainda que ela se situe a um nível completamente diverso. A deusa é sem dúvida de origem oriental, como a tradição insiste em indicar (Heródoto, I, 105; Pausânias, I, 14, 7). Na *Ilíada*, Afrodite protege os troianos. Além disso apresenta analogias com as divindades de tipo Ishtar. Entretanto, é em Chipre, centro milenar do sincretismo do Egeu e da Ásia Menor, que a sua figura específica começa a adquirir contornos definidos (*Odisseia*, VIII, 362 s.). O processo de helenização está bastante adiantado na *Ilíada* (V, 365), onde Homero a proclama filha de Zeus e de Dione, e esposa de Hefesto (4). Mas em Hesíodo aparece

(1) Cf. *Homeric Gods*, p. 51. Homero não alude a esse mito (tal como, aliás, não se refere à história de Cronos), mas chama a Atena «a filha do Pai poderoso» (*obrimopátrê*).

(2) Cf. o epigrama homérico (14-2) citado por Otto, p. 58.

(3) Cf. M. Detienne, «Le navire d'Athéna».

(4) Só mais tarde é que Ares, deus da guerra, se torna seu esposo; na *Odisseia* (VIII, 266-366), ele é o seu amante.

uma versão mais arcaica do seu nascimento: a deusa proveio da semente escumosa (*aphrós*) que saiu das partes sexuais de Urano lançadas ao mar. Ora, o tema da castração de um grande deus é, como vimos (vol. 1, § 46), de origem oriental.

No seu culto distinguem-se certos elementos asiáticos (os hieródulos, por exemplo) ao lado de elementos mediterrâneos (a pomba). Por outro lado, o *Hino homérico a Afrodite* (I, 69 s.) apresenta-a como uma verdadeira Senhora das Feras: «Atrás dela, movendo as caudas, seguiam cinzentos lobos, leões de pêlo fulvo, ursos e velozes panteras que não se cansam de comer a carne dos cervídeos». Mas um traço novo, específico a Afrodite, é acrescentado: a deusa «infundiu nos seus peitos o desejo, e foram todos ao mesmo tempo acasalar-se na sombra dos pequenos vales» (traduzido para o francês por Jean Humbert). Afrodite «infunde o desejo» tanto nas feras como entre os homens e os deuses. Ela «desorienta até mesmo a razão de Zeus»; é ela que «o faz unir-se facilmente às mulheres mortais, à revelia de Hera» (*ibid.*, 36, 40). Desse modo, o *Hino homérico* identifica no ímpeto sexual o elemento de unidade das três formas de existência: animal, humana e divina. Por outro lado, ao destacar o carácter irredutível e irracional da concupiscência, o *Hino* justifica as aventuras amorosas de Zeus (que serão, aliás, indefinidamente reiteradas pelos deuses, pelos heróis e pelos homens). Trata-se, em suma, de uma justificação *religiosa* da sexualidade; pois, como são provocados por Afrodite, até mesmo os excessos e os ultrajes sexuais devem ser reconhecidos como sendo de origem divina.

Já que reina sobre os três níveis cósmicos, Afrodite é ao mesmo tempo celeste (*Asteria, Ouranía*), marítima (*Anaduoménê*, «saída do mar» (1)) e terrestre: sob os seus passos os caminhos cobrem-se de flores, e é ela «a causa primeira» da fertilidade vegetal (Ésquilo, *Danaides*, fr. 44). Mas Afrodite nunca se tornará a deusa por excelência da fertilidade. O que ela inspira, exalta e protege é o amor físico, a união carnal. Nesse sentido, pode-se dizer que, graças a Afrodite, os gregos reencontravam o carácter sagrado do ímpeto sexual original. Os vastos recursos espirituais do amor serão regidos por outras figuras divinas, em primeiro lugar por Eros. Ora, justamente essa sexualidade irracional e irredutível que será explorada pelos escritores e pelos artistas plásticos; a tal ponto que, na época helenística, os «Encantos de Afrodite» se tornarão clichés literários. Somos quase tentados a ver nesse desabrochar artístico sob o signo de Afrodite a dessacralização radical do amor físico. Na verdade, trata-se de uma camuflagem, inimitável e rica de significados, tal como encontramos em tantas outras criações do génio grego. Sob a aparência de uma divindade frívola, dissimula-se uma das mais profundas fontes da experiência religiosa: a revelação da sexualidade enquanto transcendência e mistério. Iremos encontrar outras formas desse tipo de camuflagem quando analisarmos o processo de dessacralização do mundo moderno. (Ver tomo III).

(1) A concha, símbolo ao mesmo tempo aquático e sexual, faz parte dos seus *hierá*.

8. OS HERÓIS

Píndaro distinguia três categorias de seres: deuses, heróis, homens (*olím picas*), II, 1). Para o historiador das religiões, a categoria dos heróis levanta problemas de grande importância: qual é a origem e a estrutura ontológica dos heróis gregos, e em que medida são eles comparáveis a outros tipos de intermediários entre os deuses e os seres humanos? Seguindo a crença dos antigos, E. Rohde pensava que os heróis «são estreitamente aparentados, por um lado, com os deuses ctónicos, e, por outro, com os homens falecidos. De facto, nada mais são do que os espíritos de homens falecidos, que habitam no interior da terra, aí vivem eternamente como os deuses, e destes se aproximam pelo poder» (1). Tal como os deuses, os heróis eram honrados com sacrifícios, mas os nomes e os procedimentos dessas duas categorias de ritos eram distintos (ver p. 121). Pelo contrário, na sua obra *Goetternamen* (1896), publicada três anos depois de *Psychè,* H. Usener defendia a origem divina dos heróis: exactamente como os demónios, os heróis provinham de divindades «momentâneas» ou «particulares» (*Sondergoetter*), isto é, de seres divinos especializados em funções específicas.

Em 1921, L. R. Farnell propôs uma teoria de compromisso que ainda goza de certo prestígio. Segundo esse autor, nem todos os heróis possuem a mesma origem; aponta-lhes sete categorias: heróis de origem divina ou ritual, personagens que realmente viveram (guerreiros ou sacerdotes), heróis inventados por poetas ou eruditos etc. Finalmente, num livro rico e profundo, *Gli eroi greci* (1958), A. Brelich assim descreve a «estrutura morfológica» dos heróis: são personagens cuja morte apresenta um destaque particular e que têm estreitas relações com o combate, a agonística, a divinação e a medicina, a iniciação de puberdade e os Mistérios; eles fundam cidades e o seu culto tem um carácter cívico; são os antepassados dos grupos consanguíneos e os «representantes prototípicos» de certas actividades humanas fundamentais. Os heróis são, além disso, caracterizados por traços singulares, ou até monstruosos, e por um comportamento excêntrico, que denota a sua natureza sobre-humana (2).

Em síntese, poderíamos dizer que os heróis gregos compartilham uma modalidade existencial *sui generis* (sobre-humana, mas não divina) e agem numa época primordial, precisamente aquela que acompanha a cosmogonia e o triunfo de Zeus (cf. § § 83-84). A sua actividade desenvolve-se depois do aparecimento dos homens, mas num período dos «começos», quando as estruturas não estavam definitivamente fixadas e as normas ainda não tinham sido suficiente-

(1) Erwin Rohde, *Psyché* (trad. francesa), p. 134.

(2) *Gli eroi greci*, p. 313. As páginas que se seguem muito devem às análises de Brelich.

mente estabelecidas. O seu próprio modo de ser revela o carácter inacabado e contraditório do tempo das «origens».

O nascimento e as turbulências da infância dos heróis distinguem-se do habitual. Eles descendem dos deuses, mas às vezes atribui-se-lhes uma «dupla paternidade» (dessa forma, Héracles é filho de Zeus e de Anfitrião; Teseu, de Posídon e de Egeu), ou têm um nascimento irregular (Egisto, fruto do incesto de Tiestes com a sua própria filha). São abandonados pouco tempo depois do nascimento (Édipo, Perseu, Reso etc.) e são amamentados por animais (1); passam a juventude viajando por países longínquos, singularizam-se por inúmeras aventuras (sobretudo feitos desportivos e guerreiros), e celebram bodas divinas (entre as mais ilustres, estão as de Peleu e Tétis, Níobe e Anfíon, Jasão e Medeia).

Os heróis caracterizam-se por uma forma específica de criatividade, comparável à dos Heróis-civilizadores das sociedades arcaicas. Tal como os ancestrais míticos australianos, eles modificam a paisagem, são tidos como «autóctones» (*i.e.*, os primeiros habitantes de determinadas regiões) e avós das raças, dos povos ou das famílias (os argivos descendem de Argos, os árcades de Arcos etc.). Inventam — isto é, «fundam», «revelam» — muitas instituições humanas: as leis da cidade e as regras da vida urbana, a monogamia, a metalurgia, o canto, a escrita, a táctica etc., e são os primeiros a praticar certos ofícios. São por excelência fundadores de cidades, e as personagens históricas que estabelecem colónias tornam-se, depois da morte, heróis (2). Além disso, os heróis instituem os jogos desportivos e uma das formas características do seu culto é o concurso agonístico. De acordo com uma tradição, os quatro grandes jogos pan-helénicos eram consagrados aos heróis antes de pertencerem a Zeus. (O culto agonístico de Olímpia, por exemplo, era celebrado em honra de Pélope). Isso explica a heroicização dos atletas vitoriosos e célebres (3).

Certos heróis (Aquiles, Teseu etc.) são associados aos ritos de iniciação dos adolescentes, e o culto heróico é frequentemente executado pelos efebos. Muitos episódios da saga de Teseu são, na verdade, provas iniciatórias: o seu mergulho ritual no mar, prova equivalente a uma viagem ao outro mundo, e precisamente no palácio submarino das Nereidas, fadas *kourotróphoi* por excelência; a penetração de Teseu no labirinto e o seu combate com o monstro (o Minotauro), tema exemplar das iniciações heróicas; e, finalmente, o rapto de Ariana, uma das múltiplas epifanias de Afrodite, no qual Teseu conclui a sua iniciação por meio de uma hierogamia. Segundo H. Jeanmaire, as cerimónias que constituíam as *Thésia* ou *Theseîa* seriam provenientes dos rituais arcaicos

(1) Páris é alimentado por uma ursa. Egisto por uma cabra. Hipóto por uma égua, etc.; esse motivo iniciatório é aliás extremamente difundido cf. § 105.

(2) Brelich, *op. cit.*, pp. 129-85.

(3) Como Cleomedes nos Jogos Olímpicos de 496 (Pausânias, VI, 9, 6).

que, numa época anterior, marcavam o retorno dos adolescentes à cidade, depois da sua permanência iniciatória na savana (1). Da mesma forma, certos momentos da lenda de Aquiles podem ser interpretados como provas iniciatórias: foi criado pelos Centauros, isto é, foi iniciado na savana por Mestres mascarados ou que se manifestavam sob aspectos animalescos; suportou a passagem pelo fogo e pela água, provas clássicas de iniciação, e chegou inclusive a viver entre as raparigas, vestido como uma delas, seguindo um costume específico de certas iniciações arcaicas de puberdade (2).

Os heróis são igualmente associados aos Mistérios: Triptólemo tem um santuário, e Eumolpo o seu túmulo, em Elêusis (Pausânias, I, 38, 6; I, 38, 2). Além disso, o culto dos heróis é solidário dos oráculos, principalmente dos ritos de incubação que conduzem à cura (Calcas, Anfiarau, Mopsos etc.); alguns heróis estão portanto relacionados com a medicina (em primeiro lugar Asclépios) (3).

Um traço característico dos heróis é a sua *morte*. Excepcionalmente, certos heróis são transportados às ilhas dos Bem-Aventurados (como Menelau), à ilha mítica Leuce (Aquiles), ao Olimpo (Ganimedes) ou desaparecem sob a terra (Trofônio, Anfiarau). Mas a enorme maioria é vitimada por uma morte violenta na guerra (como os heróis de que fala Hesíodo, caídos diante de Tebas e Tróia), em combates singulares ou por traição (Agamémnon abatido por Clitemnestra, Laio por Édipo etc.). Muitas vezes, têm morte singularmente dramática: Orfeu e Penteu são despedaçados, Actéon é despedaçado pelos cães, Glauco, Diomedes, Hipólito por cavalos; ou são devorados ou fulminados por Zeus (Asclépios, Salmoneu, Licáon etc.) ou mordidos por uma serpente (Orestes Mopsos etc.) (4).

E, no entanto, é a sua morte que lhes confirma e proclama a condição sobre-humana. Se, por um lado, não são imortais como os deuses, por outro os heróis distinguem-se dos seres humanos pelo facto de continuarem a agir depois da morte. Os despojos dos heróis estão imbuídos de temíveis poderes mágico-religiosos. Os seus túmulos, relíquias, cenotáfios actuam sobre os vivos durante longos séculos. Em determinado sentido, poderíamos dizer que os heróis se aproximam da condição divina graças à sua morte: gozam de uma pós-existência ilimitada, que nem é larvária nem puramente espiritual, mas consiste numa sobrevivência *sui generis*, uma vez que depende dos restos, traços ou símbolos dos seus corpos.

(1) H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, pp. 323 s., 338 s. e *passim*; Eliade, *Naissances mystiques*, p. 228; cf. também Brelich, *op. cit.*, pp. 124 s.

(2) Cf. *Naissances mystiques*, p. 229.

(3) Ver a documentação em Brelich, *op. cit.*, pp. 106 s.

(4) As fontes são citadas por Brelich, p. 89.

Com efeito, e contrariamente ao costume geral, os despojos dos heróis são enterrados no interior da cidade; são mesmo admitidos nos santuários (Pélope no templo de Zeus em Olímpia, Neoptólemo no de Apolo, em Delfos). Os seus túmulos e cenotáfios constituem o centro do culto heróico: sacrifícios acompanhados de lamentações rituais, ritos de luto, «coros trágicos». (Os sacrifícios prestados aos heróis eram semelhantes aos efectuados para os deuses ctónicos, e distinguem-se dos sacrifícios oferecidos aos Olímpicos. As vítimas eram abatidas com a garganta voltada para o céu no caso dos Olímpicos, e virada para a terra, no caso dos deuses ctónicos e dos heróis; quando se destinava aos Olímpicos, a vítima devia ser branca; se aos heróis e deuses ctónicos, negra, e a vítima sacrificada era completamente queimada, não sendo permitido a nenhum homem vivo comer-lhe um pedaço; o tipo dos altares olímpicos era o templo clássico, acima da terra e às vezes numa elevação; para os heróis e deuses ctónicos, uma fogueira baixa, um antro subterrâneo ou um *áduton*, representando talvez um túmulo; os sacrifícios destinados aos Olímpicos eram efectuados nas manhãs ensolaradas, ao contrário dos prestados aos heróis e deuses ctónicos, que se realizavam à tardinha ou no meio da noite) (1).

Todos esses factos salientam o valor religioso da «morte» heróica e dos despojos dos heróis. Ao falecer, o herói torna-se um génio tutelar que protege a cidade contra as invasões, as epidemias e todas as espécies de flagelos. Em Maratona, viu-se Teseu combater à frente dos atenienses (Plutarco, *Teseu*, 35, 5; ver outros exemplos em Brelich, pp. 91 s.). Mas o herói goza também de uma «imortalidade» de ordem espiritual, e precisamente da *glória*, a perenidade do seu nome. Torna-se assim um modelo exemplar para todos aqueles que se esforçam por superar a condição efémera do mortal, por salvar os seus nomes do esquecimento definitivo, por sobreviver na memória dos homens. A heroicização das personagens reais — os reis de Esparta, os combatentes mortos em Maratona ou em Plateia, os tiranicidas — explica-se pelos seus feitos excepcionais, que os separam do resto dos mortais e os «projectam» na categoria dos heróis (2).

A Grécia clássica, e sobretudo a época helenística transmitiram-nos uma visão «sublime» dos heróis. Na realidade, a sua natureza é excepcional e ambivalente, até mesmo aberrante. Os heróis revelam-se ao mesmo tempo «bons» e «maus», e acumulam atributos contraditórios. São invulneráveis (*ex:*, Aquiles) e, apesar disso, acabam por ser abatidos; distinguem-se pela sua força e beleza, mas também pelos traços monstruosos (porte gigantesco — Héracles, Aquiles, Orestes, Pélope — mas também muito inferior à média (3)), são teriomorfos

(1) Rohde, *Psyché*, pp. 123-124; cf. também Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 221-222 (=*Les Grecs et leur dieux*, pp. 246-247).

(2) Ver também Eliade, *Le Mythe de l'eternel retour*, cap. 1.

(3) Até Héracles; ver as fontes em Brelich, pp. 235 s.

(*ex.*, Licáon, o «lobo») ou susceptíveis de se metamorfosear em animais. São andróginos (Cécrope), ou mudam de sexo (Tirésias), ou vestem-se de mulher (Hércules). Além disso, os heróis são caracterizados por numerosas anomalias (acefalia ou policefalia); Héracles é dotado de três filas de dentes); são principalmente coxos, estrábicos ou cegos. Muitas vezes, os heróis são vitimados pela loucura (Orestes, Belerofonte, e inclusive o excepcional Héracles, ao massacrar os filhos que tivera com Mégara). Quanto ao seu comportamento sexual, é excessivo ou aberrante: Héracles fecunda numa só noite as cinquenta filhas de Téspios; Teseu é famoso pelos seus numerosos esturpos (Helena, Ariana etc.), Aquiles rapta Estratonice. Os heróis cometem incesto com as próprias filhas ou mães, e massacram por inveja, por cólera, ou muitas vezes sem nenhum motivo; eliminam até os seus pais e mães, ou parentes.

Todos esses traços ambivalentes e monstruosos, esses comportamentos aberrantes, evocam a fluidez do tempo das «origens», quando o «mundo dos homens» ainda não havia sido criado. Nessa época primordial, as irregularidades e os abusos de toda a espécie (isto é, tudo aquilo que será denunciado mais tarde como monstruosidade, pecado ou crime) suscitam, directa ou indirectamente, a obra criadora. No entanto, é em consequência das suas criações — instituições, leis, técnicas, artes — que surge o «mundo dos homens», onde as infracções e os excessos serão proibidos. Depois dos heróis, no «mundo dos homens», o tempo criador, o *illud tempus* dos mitos, está definitivamente encerrado.

O excesso dos heróis não conhece limites. Eles ousam violentar até as deusas (Órion e Actéon investem contra Ártemis, Ixíon ataca Hera etc.) e não hesitam diante do sacrilégio (Ajax agride Cassandra perto do altar de Atena, Aquiles abate Troilo no interior do tempo de Apolo). Essas ofensas e sacrilégios denotam uma *húbris* desmedida, traço específico da natureza heróica (cf. § 87) Os heróis enfrentam os deuses como se fossem iguais a eles, mas a sua *húbris* é sempre, e cruelmente, punida pelos Olímpicos. Apenas Héracles manifesta impunemente a sua *húbris* (quando ameaça com as suas armas os deuses Hélio e Oceano). Mas Héracles é o herói perfeito, o «herói-deus», como o denomina Píndaro (*Neméias*, III, 22). Na verdade, é o único de quem não se conhecem túmulo ou relíquias; ele conquista a imortalidade através do seu suicídio-apoteose sobre a fogueira, é adoptado por Hera e torna-se deus, instalando-se no Olimpo entre as outras divindades. Poder-se-ia dizer que Héracles obteve a sua condição após uma série de provas iniciatórias de que saiu vitorioso; contrariamente a Gilgamesh (cf. vol. 1, § 23), e a certos heróis gregos, que, apesar da sua *húbris* ilimitada, falharam nos seus esforços de «imortalização».

Figuras comparáveis aos heróis gregos são igualmente encontradas noutras religiões. Mas foi exclusivamente na Grécia que a estrutura religiosa do herói conheceu uma expressão tão perfeita; apenas na Grécia os heróis desfrutaram um prestígio religioso considerável, alimentaram a imaginação e a reflexão, suscitaram a criatividade literária e artística (1).

(1) As posteriores metamorfoses do «heróis», desde a Idade Média até ao romantismo serão analisadas no terceiro tomo desta obra.

CAPITULO XII

Os Mistérios de Eleusis

1. O MITO: PERSÉFONE NOS INFERNOS.

«Ditoso aquele que, na terra, viu esses mistérios!», exclama o autor do *Hino a Deméter*. «No entanto, aquele que não foi iniciado e o que não tomou parte nos ritos não gozará, depois da morte, das aventuras do iniciado, nas sombras e hórridas moradas» (v. 480-82).

O *Hino homérico a Deméter* relata simultâneamente o mito central das duas deusas e a instituição dos Mistérios de Eleusis. Enquanto colhia flores na planície de Nisa, Coré (Perséfone), a filha de Deméter, foi raptada por Plutão (Hades), deus dos Infernos, Deméter procurou-a durante nove dias, e durante esse tempo os seus lábios não sentiram o gosto da ambrósia. Finalmente, Hélio deu-lhe a conhecer a verdade: fora Zeus quem decidira casá-la com o seu irmão Plutão. Desgostosa e furiosa com o rei dos deuses, Deméter nunca mais voltou ao Olimpo. Na figura de uma velha, dirigiu-se a Eleusis e sentou-se perto do poço das Virgens. Interrogada pelas filhas do rei, Celeu, a deusa declarou que se chamava Doso e que acabara de escapar das mãos dos piratas que a levaram, à força, de Creta. Aceitou então o convite para cuidar do filho recém-nascido da rainha Metanira. Mas, ao penetrar no palácio, a deusa sentou-se num banquinho e, durante muito tempo, permaneceu em silêncio, com o rosto coberto por um véu. Finalmente, uma criada, Iambe, conseguiu fazê-la rir com gracejos obscenos. Deméter não aceitou a taça de vinho tinto oferecida por Metanira, e pediu que lhe preparassem uma bebida feita com sémola de cevada, água e poejo, chamada *kukeôn*.

Deméter não deu leite a Demofonte, mas esfregou-o com ambrósia, e, durante a noite, escondeu-o, «como a um tição», no fogo. Cada vez mais o menino se tornava parecido com um deus: de facto, Deméter tinha a intenção de o tornar imortal e eternamente jovem. Mas, uma noite, Metanira descobriu o seu filho nas brasas e começou a lamentar-se. «Homens ignaros, insensatos, incapazes de discernir o que de bom ou mau o destino lhes reserva!» (v. 256, trad. para o frac. por J. Humbert), exclama Deméter. A partir daquele momento Demofonte não poderá mais fugir à morte. Então, a deusa apresenta-se em todo o seu esplendor, com uma luz resplandescente a emanar-lhe do corpo. Solicita que lhe seja erguido «um grande templo e, sob ele, um altar», onde, em pessoa, ensinará os seus ritos aos seres humanos (v. 217 s.). Em seguida abandonou o palácio.

Depois de construído o santuário, Deméter recolhe-se ao interior do prédio, consumida pelo desejo de ver a filha. É então que, provocada por ela, uma terrível seca se abate sobre a terra (v. 304 s.). Debalde, Zeus despediu mensageiros instando-lhe que voltasse para o convívio dos deuses. Deméter respondeu que não poria os pés no Olimpo e não permitia que a vegetação crescesse enquanto não voltasse a ver a filha. Zeus viu-se forçado a pedir a Plutão que devolvesse Perséfone, e o soberano dos Infernos curvou-se à vontade do Olímpico. Conseguiu, no entanto, introduzir na boca de Perséfone uma semente de romã e obrigou-a a engoli-la; isso determinou o retorno anual de Perséfone, durante quatro meses, para junto do seu esposo (1). Após ter reencontrado a filha, Deméter aquiesceu em voltar à morada dos deuses, e a terra, milagrosamente, atapetou-se de verde. Mas, antes de regressar ao Olimpo, a deusa revelou os seus ritos e ensinou todos os seus Mistérios a Triptólemo, Díocles, Eumolpo e Celeu, «os ritos augustos que é impossível transgredir, penetrar ou divulgar: o respeito às Deusas é tão forte que corta a voz» (v. 418 s., tradução francesa de J. Humbert).

O hino homérico refere-se a dois tipos de iniciações; mais precisamente, o texto explica a instituição dos Mistérios de Eleusis, simultaneamente pela reunião das duas deusas e como uma consequência do fracasso da imortalização de Demofonte. Pode-se comparar a história de Demofonte com os velhos mitos que relatam o trágico erro que, em certo momento da história primordial, anulou a possibilidade de imortalização do homem. Mas, nesse caso, não se trata do erro, ou do «pecado», de um antepassado mítico que perde, para si e para seus descendentes, a condição primeira de imortal. Demofonte não era uma personagem primordial; era o filho mais novo de um rei. E pode-se interpretar a decisão de Deméter de o imortalizar como o desejo de «adoptar» um filho (o que a consolaria da perda de Perséfone), e, ao mesmo tempo, como uma vingança contra Zeus e os Olímpicos. Deméter estava transformando um homem em

(1) Trata-se de um tema mítico de larga difusão: aquele que prova um alimento do mundo dos mortos não pode mais voltar para entre os vivos.

deus. As deusas possuíam esse poder de outorgar a imortalidade aos humanos, e o fogo, ou a cocção do neófito, figuravam entre os meios mais reputados. Surpreendida por Metanira, Deméter não escondeu a sua decepção diante da estupidez dos homens. Mas o hino não faz qualquer referência à eventual generalização dessa técnica de imortalização, isto é, à fundação de uma iniciação susceptível de transformar os homens em deuses por intermédio do fogo.

Foi depois do fracasso da imortalização de Demofonte que Deméter revelou a sua identidade e exigiu que lhe erigissem um santuário. E só após ter reencontrado a filha é que ensinou os seus ritos secretos. A iniciação relativa aos Mistérios distinguia-se claramente daquela que fora interrompida por Metanira. O iniciado nos Mistérios de Eleusis não alcançava a imortalidade. Um grande fogo iluminava, em determinado momento, o santuário de Eleusis. Entretanto, ainda que se conheçam alguns exemplos de cremação, é pouco provável que o fogo desempenhasse um papel directo nas iniciações.

O pouco que conhecemos sobre as cerimónias secretas indica que o mistério central envolvia a presença das duas deusas. Através da iniciação, a condição humana era modificada, mas num sentido diferente do da malograda transmutação de Demofonte. Os raros textos antigos que se referem directamente aos Mistérios insistem na beatitude *post mortem* dos iniciados. A expressão: «Ditoso aquele que, na terra, [...]», do *Hino a Deméter*, reaparece como um *leitmotiv*. «Ditoso aquele que assistiu a esse espectáculo antes de baixar à sepultura!», exclamava Píndaro. «Ele conhece o fim da vida! Conhece também o começo!...» (*Thrênoi*, fr. 10). «Oh, três vezes felizes os mortais que, depois de terem contemplado esses Mistérios, vão partir para o Hades; só eles ali poderão viver; para os demais, tudo será sofrimento» (Sófocles, fr. 719 Dindorf, 348 Didot). Por outras palavras, em decorrência das coisas *vistas* em Eleusis, a alma do iniciado gozará após a morte de uma existência bem-aventurada. Ela não se tornará, de forma alguma, na sombra triste e decaída, sem memória e vigor, tão temida pelos deuses homéricos.

O *Hino a Deméter* alude apenas uma vez à agricultura, esclarecendo que Triptólemo foi o primeiro iniciado nos Mistérios. Ora, segundo a tradição, Deméter enviou Triptólemo a fim de que este ensinasse aos gregos a agricultura. Certos autores explicaram a terrível seca como uma consequência da descida aos infernos de Perséfone, deusa da vegetação. Mas o hino precisa que a seca foi provocada por Deméter, muito mais tarde, e no exacto momento em que se retirou para o interior do santuário que, em sua honra, fora edificado em Elêusis. Pode-se supor, com Walter Otto, que o mito original falasse no desaparecimento da vegetação, mas não do trigo, visto que, antes do rapto de Perséfone, esse cereal ainda não era conhecido. Numerosos textos e monumentos figurativos atestam que o trigo foi oferecido por Deméter *após* o drama de Perséfone. Pode-se, portanto, identificar aqui o mito arcaico que explica a criação dos grãos pela «morte» de uma divindade (§ 11). Mas, por compartilhar a condição

dos imortais olímpicos, Perséfone já não podia «morrer», como as divindades de tipo *dema* ou os deuses da vegetação. A velha encenação mítico-ritual, prolongada e desenvolvida pelos Mistérios de Eleusis, proclamava a solidariedade de ordem mística entre o *hierós gámos*, a morte violenta, a agricultura e a esperança de uma existência bem-aventurada no além-túmulo (1).

Afinal, o rapto — isto é,a «morte» simbólica — de Perséfone teve, para os homens, consequências de vulto. A partir de então, uma deusa olímpica e benévola passava a habitar temporariamente o reino dos mortos. Ela eliminara a distância intransponível entre o Hades e o Olimpo. Como mediadora entre os dois mundos divinos, podia doravante intervir no destino dos mortais. Recorrendo a uma expressão favorita da teologia cristã, poder-se-ia dizer: *felix culpa!* Exactamente como a imortalização fracassada de Demofonte provocou a epifania resplandescente de Deméter e a instituição dos Mistérios.

2. AS INICIAÇÕES: CERIMÓNIAS PÚBLICAS E RITUAIS SECRETOS.

Segundo a tradição, os primeiros habitantes de Eleusis eram trácios. As mais recentes escavações arqueológicas permitiram reconstituir em grande parte a história do santuário. Elêusis parece ter sido colonizada por volta de 1580--1500, mas o primeiro santuário (uma câmara com duas colunas internas sustentando o tecto) foi construído no século XV; e foi ainda no século XV que se inauguraram os Mistérios (Mylonas, *Eleusis*, p. 41).

Os Mistérios foram celebrados em Eleusis durante cerca de dois mil anos e é muito provável que certas cerimónias se tenham modificado com o passar do tempo. As construções e as reconstruções efectuadas desde a época de Pisístrato indicam o rápido desenvolvimento e o prestígio crescente do culto. A vizinhança e a protecção de Atenas contribuiram, sem dúvida, para situar os Mistérios de Eleusis no próprio centro da vida religiosa pan-helénica. Os testemunhos literários e da arte figurativa referem-se sobretudo às primeiras etapas da iniciação, que não exigiam segredo. Dessa maneira, os artistas podiam representar cenas eleusinas nos vasos e baixos-relevos, e Aristófanes (*As Rãs*, 324 s.) (2) tomou a liberdade de aludir a certos aspectos da iniciação. Esta comportava di-

(1) Quando, no século IV a.C. Isócrates quis louvar os méritos dos atenienses, lembrou que foi em Atenas que Deméter ofereceu as suas dádivas mais significativas: a agricultura através da qual «o homem se eleva acima dos animais», e a iniciação, que traz a esperança em relação «ao fim da vida e a toda a eternidade» (*Panegírico*, 28).

(2) Mas Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, III, 1, 17) lembra que Ésquilo correu o risco de perder a vida porque os atenienses pensavam que ele havia revalado certos segredos nas suas tragédias (citavam-se os *Arqueiros*, as *Sacerdotisas*, *Ifigénia* e *Sísifo*).

versos graus. Distinguem-se os Pequenos Mistérios, os ritos dos Grandes Mistérios (as *teletaí*) e a experiência final, a *epopteía*. Os verdadeiros segredos das *teletaí* e da *epopteía* nunca foram divulgados.

Os Pequenos Mistérios eram celebrados habitualmente uma vez por ano, na primavera, durante o mês de *Anthesteriôn*. As cerimónias realizavam-se em Agra, um subúrbio de Atenas, e compreendiam uma série de ritos (jejuns, purificações, sacrifícios), executados sob a direcção de um mistagogo. É provável que certos episódios do mito das duas deusas fossem reactualizados pelos que aspiravam à iniciação. Igualmente uma vez por ano, no mês de *Boêdromiôn* (terceiro mês do calendário ateniense, setembro-outubro), eram celebrados os Grandes Mistérios. As cerimónias desenrolavam-se durante oito dias, e «todos aqueles que tinham as mãos puras» e falavam grego, mulheres e escravos inclusive, tinham o direito de nelas participar, se, evidentemente, houvessem cumprido os ritos preliminares, em Agra, durante a primavera.

No seu primeiro dia, a festa tinha lugar no *Eleusínion* de Atenas, para onde, na véspera, os objectos sagrados (*hierá*) tinham sido solenemente transportados de Eleusis. No segundo dia, a procissão dirigia-se para o mar. Cada aspirante, acompanhado pelo seu tutor, transportava um leitão, que lavava nas ondas e, de volta a Atenas, sacrificava. No dia seguinte, na presença dos representantes do povo ateniense e das outras cidades, o Arconte Basileu e a esposa realizariam o grande sacrifício. O quinto dia assinalava o ponto culminante das cerimónias públicas. Uma enorme procissão partia de Atenas, ao alvorecer. Os neófitos, os seus tutores e numerosos atenienses acompanhavam as sacerdotisas que conduziam os *hierá*. Cerca do final da tarde, a procissão atravessava uma ponte sobre o rio Cefiso, onde homens mascarados lançavam insultos contra os cidadãos mais importantes (1). Ao cair da noite, munidos de archotes, os peregrinos penetravam no pátio externo do santuário. Uma parte da noite era dedicada às danças e às canções em honra das deusas. No dia imediato, os aspirantes jejuavam e ofereciam sacrifícios, mas, no que se refere aos ritos secretos (as *teletaí*), estamos reduzidos a hipóteses. As cerimónias que se processavam na frente e no interior do *telestêrion* relacionavam-se provavelmente com o mito das duas deusas (Mylonas, *op. cit.*, pp. 262 s.). Sabe-se que os *mústai*, archotes em punho, imitavam a peregrinação de Deméter à procura de Coré, com tochas acesas (2).

Lembraremos *infra* os esforços feitos para desvendar o segredo das *telestaí*. Convém acrescentar que certas cerimónias comportavam *legómena*, breves fórmulas litúrgicas e invocações sobre as quais não dispomos de informa-

(1) A significação desse *gephurismoí* (zombarias injuriosas) é controversa. Os eruditos insistiam sobretudo na função apotropaica das expressões obscenas.

(2) Séneca, *Herc. fur.*, 364-366; *Hippol.*, 105-107; cf. também Minúcio Félix, *Octavius*, 22, 2 etc.

ções, mas cuja importância era apreciável; é essa a razão por que a iniciação era vedada aos não-falantes de grego. Quase nada sabemos a respeito dos ritos efectuados durante o segundo dia passado em Eleusis. É provável que, durante a noite, decorresse o acto culminante da iniciação, a visão suprema, a *epoptéia*, acessível somente aos já iniciados há um ano. O dia seguinte era consagrado sobretudo aos ritos e às libações aos mortos, e, no dia imediato — o nono e último dia da cerimónia — os *mústai* regressavam a Atenas.

3. PODEMOS CONHECER OS MISTÉRIOS?

Nos seus esforços no sentido de desvendar o segredo das *teletaí* e da *epopteía*, os estudiosos utilizaram não só as referências dos autores antigos, mas também algumas informações transmitidas pelos apologistas cristãos. As informações destes últimos devem ser examinadas com prudência; contudo não podemos ignorá-las. Desde Foucart que nos temos frequentemente baseado numa passagem de Temístio, citada por Plutarco e conservada por Estobeu, na qual as experiências da alma, imediatamente depois da morte, são comparadas às provas do iniciado nos grandes Mistérios: a princípio, ele erra nas trevas e sofre todas as espécies de terrores; depois, subitamente, é atingido por uma luz maravilhosa e descobre sítios puros e pradarias, ouve vozes e percebe danças. O mústês, com uma coroa sobre a cabeça, junta-se aos «homens puros e santos»; ele contempla os não-iniciados, amontoados no lodo e na bruma, persistindo nas suas misérias pelo temor da morte e pela sua desconfiança em relação à felicidade do além (Estobeu, IV, p. 107, Meineke). Foucart julgava que os rituais (*drômena*) comportavam, similarmente, uma caminhada nas trevas, diversas aparições aterradoras e a súbita penetração do *mústês* numa pradaria iluminada. Mas o testemunho de Temístio é tardio e reflecte antes de tudo concepções órficas (1). As escavações do santuário de Deméter e do *telestêrion* mostraram que não havia câmaras subterrâneas nas quais os *mústai* pudessem descer ritualmente aos Infernos (2).

Tentou-se também reconstituir o ritual iniciatório a partir da fórmula secreta, o *súnthêma* ou palavra de ordem dos *mústai*, transmitida por Clemente de Alexandria (*Protrépico*, II, 21, 2): «Eu fiz jejum; bebi o *kukeôn*; peguei no

(1) Foucart, *Mystères*, pp. 392 s. No *Fédon* (69 C), Platão sustenta que as punições dos pecadores no Hades e a imagem da pradaria dos justos foram introduzidas por Orfeu, que se inspirara nos costumes funerários egípcios.

(2) Isso não exclui a presença do simbolismo infernal, pois havia uma gruta — *Ploutônion* — que assinalava a entrada para o outro mundo, e é provável que um *omphalós* ali se encontrasse; cf. Kerényi, *op. cit.*, p. 80.

cesto e, depois de tê-lo manuseado, coloquei-o dentro da corbelha; em seguida, tornando a pegar a corbelha, recoloquei-a no cesto». Alguns autores pensam que só as duas primeiras proposições pertencem à fórmula eleusiana. Elas referem-se, de facto, a episódios perfeitamente conhecidos: o jejum de Deméter e a absorção do *kukeôn*. O restante do *súnthêma* é enigmático. Diversos estudiosos acreditam poder identificar o conteúdo do cesto e da corbelha: seria a réplica de uma vulva (*kteís*), ou de um falo, ou uma serpente, ou bolos com a forma de órgãos genitais. Nenhuma dessas hipóteses é convincente. Pode ser que os recipientes contivessem objectos-relíquias dos tempos arcaicos, solidários de um simbolismo sexual característico das culturas agrícolas. Mas, em Elêusis, Deméter revelava uma dimensão religiosa diferente das manifestadas no seu culto público. Por outro lado, é difícil admitir que um ritual desse tipo fosse executado também pelas crianças que também estavam a ser iniciadas. Contudo, se interpretarmos o ritual a que alude o *súnthêma* como sendo o simbolismo de um nascimento, ou renascimento, místico, a iniciação teria de ser concluída nesse momento. Nesse caso, compreende-se mal o sentido, e a necessidade, da experiência final, a *epopteía*. De qualquer forma, os testemunhos relativos aos *hierá* ocultos nos recipientes são indícios da sua apresentação *solene* e não da sua *manipulação*. É, pois, provável, como o sustentam G. H. Primgsheim, Nilsson e Mylonas, que o *súnthêma* se refira a cerimónias atestadas muito mais tarde, na época helenística, em honra de Deméter (cf. Mylonas, *op. cit.*, pp. 300 s., e nota 39).

Tem-se suposto que os *mústai* participavam de uma refeição sacramental, o que é plausível. Nesse caso, a refeição teria lugar no início, depois da absorção do *kukeôn*, isto é, antes da *teletê* propriamente dita. Um outro ritual foi deduzido a partir de uma indicação de Proclo (*ad Timaeus*, 293 C): os *mústai* olhavam para o céu e gritavam: «chove!», olhavam para a terra e exclamavam: «concebe!». Hipólito (*Philosophoúmena*, V, 7, 34) assegura que essas duas palavras constituíam o grande segredo dos Mistérios. Trata-se, decerto, de uma fórmula ritual que se relaciona com o *hierós gámos* específico aos cultos da vegetação; mas, sendo pronunciada em Eleusis, não era secreta, pois as mesmas palavras figuravam na inscrição de um poço perto da porta Dípilo, em Atenas.

Uma informação bastante surpreendente foi-nos transmitida pelo bispo Astério, que viveu por volta de 440, quando o cristianismo já se tornara a religião oficial do Império. Isto equivale a dizer que o bispo já não temia os desmentidos dos autores pagãos. Astério fala de uma passagem subterrânea mergulhada na escuridão, onde se verificava o encontro solene entre o hierofante e a sacerdotisa, tochas que se apagam e da «enorme multidão que acredita que a sua salvação depende daquilo que os dois fazem nas trevas» (1). Mas não se

(1) *Engomion pour les Saints Martyrs*, na *Patrologia graeca*, vol. 40, col. 321-24.

descobriu nenhum câmara subterrânea (*katabásion*) no *telestêrion*, se bem que as escavações tenham, em todos os pontos, chegado à rocha. É mais provável que Astério se referisse aos Mistérios realizados, na época helenística, no *Elêusion* de Alexandria. De qualquer modo, se o *hierós gámos* realmente existiu, é difícil imaginar por que Clemente — depois de ter falado de Eleusis — designou Cristo como «o verdadeiro hierofante».

No século III, Hipólito acrescentou ao processo duas outras informações (*Philosophoúmena*, V, 38-41). Ele afirma que se apresentava aos *epóptai*, «em solene silêncio», uma espiga de trigo. Hipólito acrescenta que, «durante a noite, no meio de um fogo deslumbrante que celebra os grandes e inexprimíveis Mistérios, o hierofante grita: 'A sagrada Brimo gerou um sacro filho, Brimos!', isto é: a Poderosa deu à luz o Poderoso». A apresentação solene de uma espiga de trigo parece duvidosa, uma vez que os *mústai*, segundo se pensava, traziam consigo espigas de trigo. Tanto mais que imagens de espigas se acham gravadas sobre numerosos monumentos na própria Eleusis. É certo que Deméter era a deusa do trigo e que Triptólemo se fazia presente à encenação mítico-ritual de Eleusis. Mas é difícil acreditar que a revelação de uma espiga fresca constituísse um dos grandes segredos da *epopteía*, a não ser que se aceite a interpretação de Walter Otto, que fala de um «milagre» específico aos Mistérios de Eleusis: «A espiga de trigo que cresce e amadurece com uma rapidez sobrenatural faz parte dos Mistérios de Deméter, assim como a videira que cresce em algumas horas faz parte das festas de Dioniso» (*op. cit.*, p. 25). Hipólito afirma todavia que a espiga cortada é considerada pelos frígios como um Mistério que os atenienses, mais tarde, tomaram emprestado. É portanto, possível que o autor cristão tenha transposto para Eleusis o que sabia sobre os Mistérios de Átis (deus que, segundo Hipólito era chamado pelos frígios «a espiga de trigo fresca»).

Quanto aos vocábulos Brimo e Brimos, são provavelmente de origem trácia. Brimo designa sobretudo a rainha dos mortos; portanto, o seu nome pode aplicar-se a Coré e a Hécate do mesmo modo que a Deméter. Segundo Kerényi, o hierofante proclamava que a deusa da morte tinha gerado um filho no fogo (1). Sabe-se, em todo o caso, que a visão final, a *epopteía*, surgia no meio de ofuscante luminosidade. Vários autores antigos falam do fogo que ardia no pequeno prédio, o *Anáktoron*, e cujas chamas e fumaça, elevando-se através da abertura do tecto, podiam ser vistas de longe. Num papiro da época de Adriano, Héracles dirige-se ao hierofante: «Fui iniciado há muito tempo (ou algures)... [Vi o] fogo... e vi Coré (cf. Kerényi, pp. 83-84). Segundo Apolodoro de Atenas, o hierofante, ao evocar Coré, fazia vivrar um gongo de bronze, e o contexto dá a entender que o reino dos mortos brilhava (W. Otto, p. 27).

(1) Conhecem-se outros casos análogos; por exemplo, Dioniso ou Asclépios, nascidos na pira funerária de Corônis, e extraído do cadáver da sua mãe por Apolo; cf. Kerényi, *op. cit.*, pp. 92 s.

4. «SEGREDOS» E «MISTÉRIOS».

Podemos admitir que a epifania de Perséfone e a reunião com a sua mãe constituíam o episódio central da *epopteía* e que a experiência religiosa decisiva era suscitada justamente pela *presença das deusas*. Não sabemos como essa reunião era realizada, nem o que acontecia a seguir. Ignoramos também por que se julgava que uma tal visão transformava radicalmente a situação *post mortem* dos iniciados. Mas não se pode duvidar de que o *epóptês* percebia um «segredo divino», que o tornava «familiar» às deusas; ele era, de algum modo, «adoptado» pelas divindades eleusinas (1). A iniciação revelava ao mesmo tempo a proximidade com o mundo divino e a continuidade entre a vida e a morte. Ideias, sem dúvida, compartilhadas por todas as religiões arcaicas de tipo agrícola, mas repelidas pela religião olímpica. A «revelação» da misteriosa continuidade entre a vida e a morte reconciliava o *epóptês* com a inelutabilidade da sua própria morte.

Os iniciados nos Mistérios de Eleusis não formavam uma «Igreja» nem uma associação secreta comparável aos Mistérios da época helenística. Ao regressarem aos seus lares, os *mústai* e os *epóptai* continuavam a participar dos cultos públicos. De facto, só após a morte é que os iniciados passavam de novo a constituir um grupo à parte, separados da multidão dos não-iniciados. Segundo esse ponto de vista, podemos considerar os Mistérios eleusinos após Pisístrato, como um sistema religioso que completava a religião olímpica e os cultos públicos, sem com isso se opôr às instituições religiosas tradicionais da cidade. A principal contribuição de Eleusis era de ordem soteriológica e é por essa razão que os Mistérios foram aceites e não tardaram a ser patrocinados por Atenas.

Deméter era a mais popular entre as deusas veneradas em todas as regiões e nas colónias gregas. Era também a deusa mais antiga; morfologicamente, ela prolongava as Grandes Deusas do Neolítico. A Antiguidade conheceu, além disso, outros Mistérios de Deméter, sendo os mais célebres os de Andânia e Licosura. Acrescentemos que Samotrácia, centro iniciatório para as regiões nórdicas — Trácia, Macedónia, Epiro — era afamada pelos Mistérios dos Cabiras e que, desde o século V, se celebravam em Atenas os Mistérios do deus trácio-frígio Sabázio, o primeiro dos cultos orientais a penetrar no Ocidente. Ou seja,

(1) Guthrie (*The Greeks and their Gods*, pp. 292-93) lembra um episódio do *Axíoco*, diálogo indevidamente atribuído a Platão: *Sócrates* garante a Axíoco que ele não deve temer a morte; ao contrário, por ter sido iniciado nos Mistérios de Eleusis, tornou-se parente (*gennêtês*) dos deuses. Guthrie considera esse texto uma prova da adopção divina. Mas o termo *gennêtês* indica, antes, a fidelidade: «Tu que és um dos fiéis das deusas». O que, aliás, não elimina a ideia do parentesco espiritual.

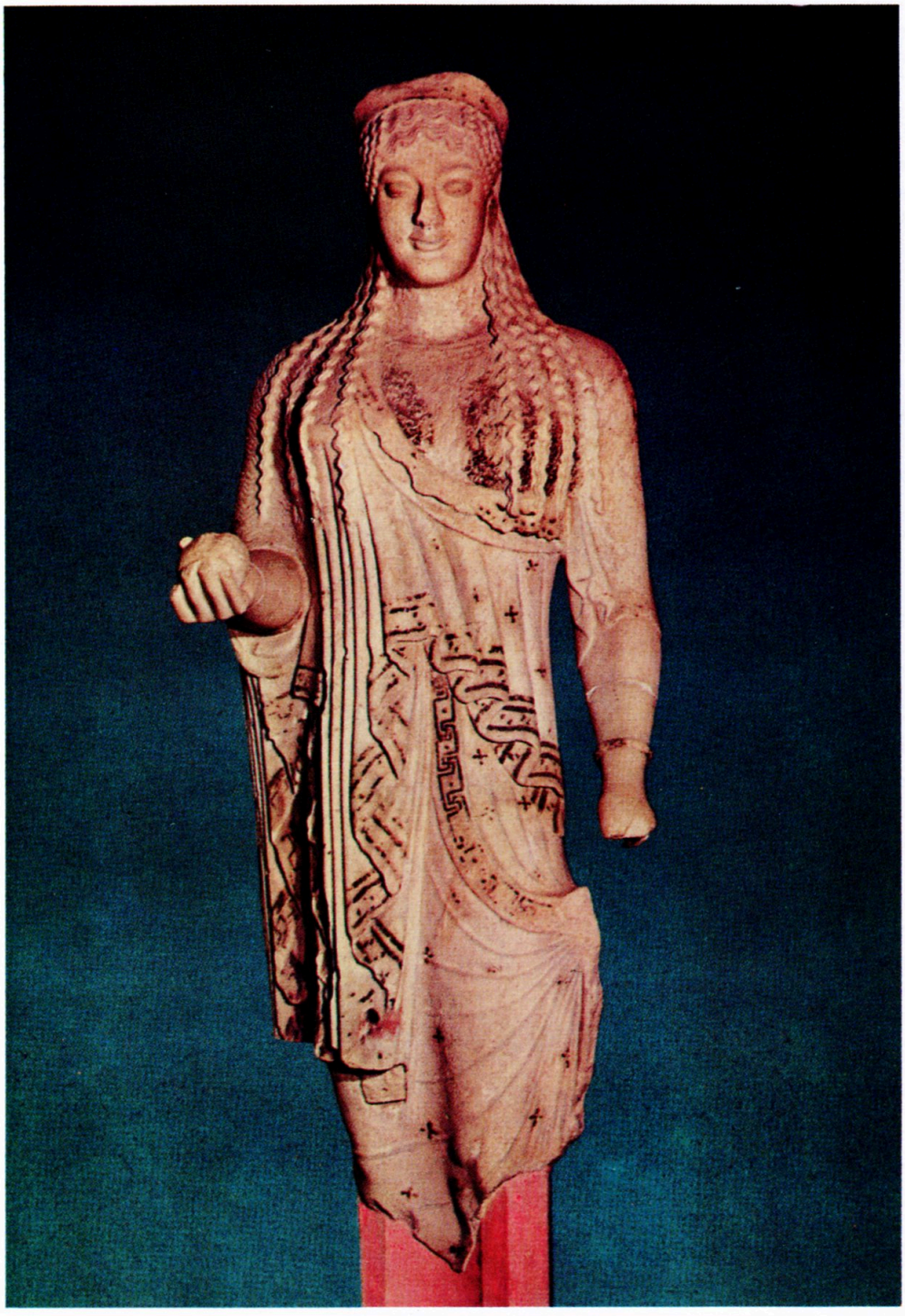
os Mistérios de Eleusis, apesar do seu prestígio inigualado, não constituíam uma criação única do génio religioso grego: inseriam-se num sistema mais amplo, sobre o qual, infelizmente, estamos muito mal informados. Com efeito, esses Mistérios, como aliás os da época helenística, pressupunham iniciações que tinham de permanecer secretas.

O valor religioso e, de um modo geral, o valor cultural do «segredo», ainda não foram suficientemente estudados. Todas as grandes descobertas e invenções — agricultura, metalurgia, técnicas diversas, artes etc. — implicavam, inicialmente, o segredo: julgava-se que só os «iniciados» nos segredos do ofício eram capazes de garantir o sucesso da operação. Com o tempo, a iniciação aos arcanos de certas técnicas arcaicas torna-se acessível a toda a comunidade. No entanto, as respectivas técnicas não se viam completamente despojadas do seu carácter sagrado. O exemplo da agricultura é especialmente instrutivo: alguns milénios depois da sua difusão na Europa, a agricultura ainda conservava uma estrutura ritual, mas os «segredos de ofício», ou seja, as cerimónias destinadas a assegurar a abundância da colheita, eram agora universalmente acessíveis mediante uma «iniciação» elementar.

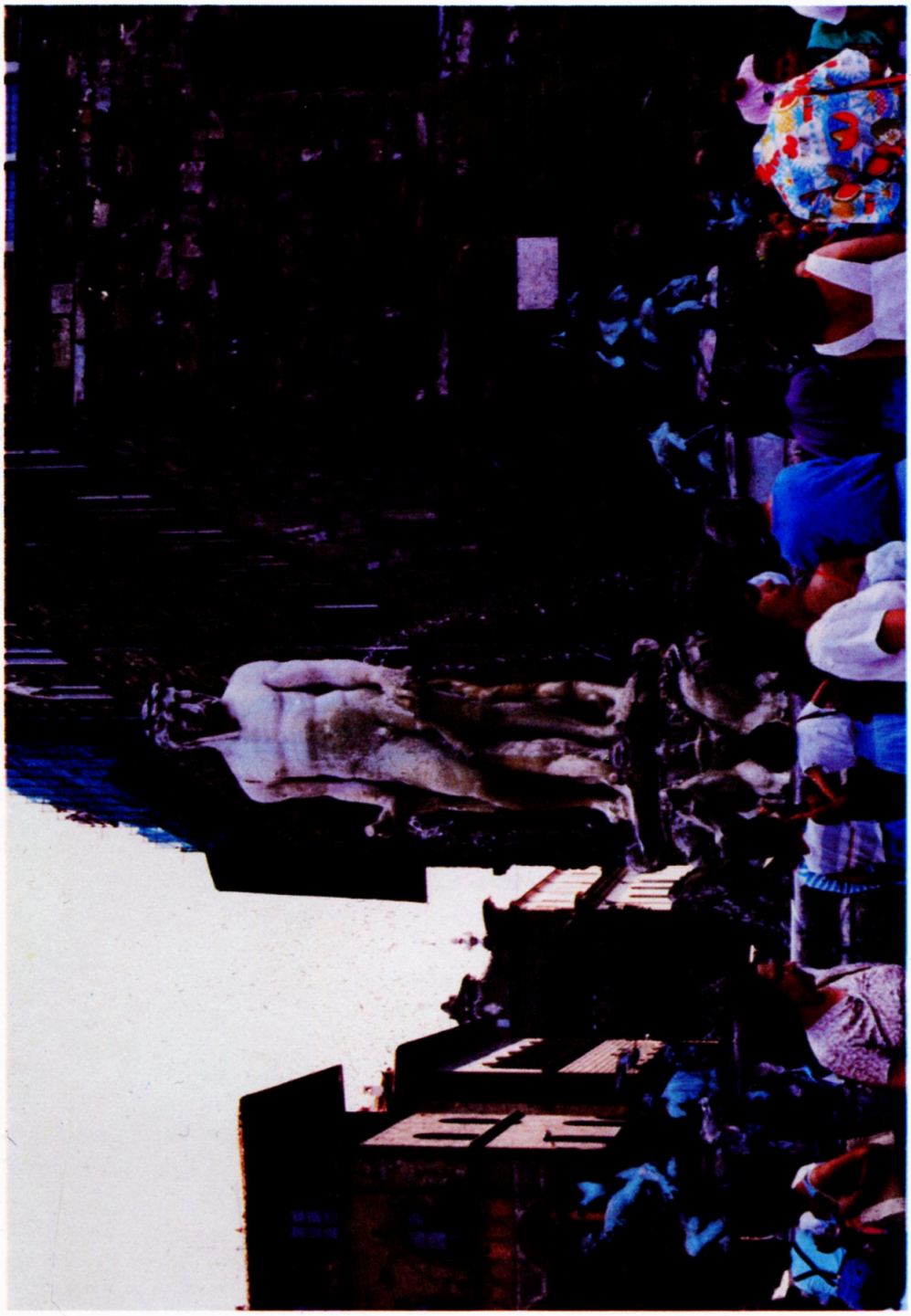
Pode-se admitir que os Mistérios de Eleusis eram solidários de uma mística agrícola, e é provável que a *sacralidade* da actividade sexual, da fertilidade vegetal e do alimento tenha modelado, pelo menos em parte, o desenrolar do cerimonial iniciatório. Nesse caso, é necessário supor que se tratava de *sacramentos* meio esquecidos, que haviam perdido a sua significação inicial. Se a iniciação eleusina tornava possíveis tais experiências «primordiais», que revelavam o mistério e a sacralidade do alimento, da actividade sexual, da procriação, da morte ritual — Eleusis merecia, com toda a justiça, a sua fama de «lugar sagrado» e de fonte dos «milagres». É, no entanto, difícil acreditar que a iniciação suprema se limitava a uma anamnese dos sacramentos arcaicos. Eleusis tinha certamente descoberto uma nova dimensão religiosa. Os Mistérios deviam a sua celebridade sobretudo a certas «revelações» referentes às duas deusas.

Ora, tais «revelações» exigiam o «segredo» como uma condição *sine qua non*. Outro não era o procedimento por ocasião das diversas iniciações atestadas nas sociedades arcaicas. O que singulariza o «segredo» eleusino é o facto de ele se ter tornado um modelo exemplar para os cultos dos Mistérios. O valor religioso do «segredo» será exaltado na época helenística. A mitologização dos segredos iniciatórios e a sua hermenêutica irão mais tarde encorajar inúmeras especulações, que acabarão por modelar o estilo de uma época inteira. «O segredo por si só aumenta o valor daquilo que se aprende», escreve Plutarco (*sobre a Vida e a Poesia de Homero*, 92). Tanto a medicina quanto a filosofia gozam da fama de possuir «segredos iniciatórios» que diferentes autores comparam aos aspectos de Eleusis (1). Na época dos neopitagóricos e dos neoplatónicos, um

(1) Cf., por exemplo, Galieno, *De usu partium*, VII, 14; Plotino, *Enéades*, VI, 9 , 11 etc.



Coré – deusa de carácter fúnebre.
Grécia, séc. VI a.C.



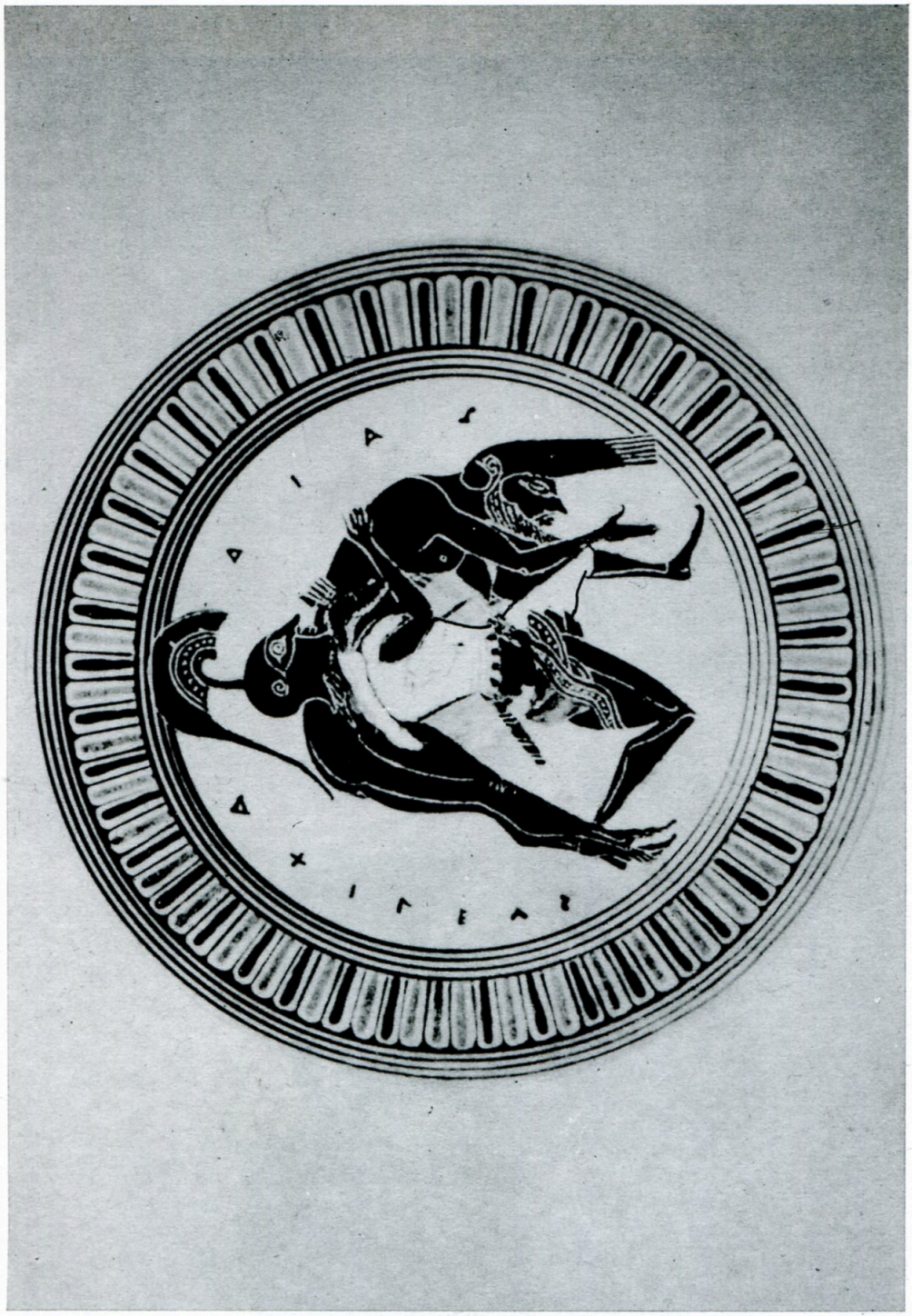
Neptuno – o deus Romano das águas, motivo de estátua renascentista.

dos lugares-comuns a que mais vezes se recorria era justamente a escrita enigmática dos grandes filósofos, a ideia de que os mestres só revelavam a sua verdadeira doutrina aos iniciados.

Essa corrente de ideias encontrava o seu melhor apoio no «segredo» de Eleusis. A maior parte dos críticos modernos não conferem demasiada importância às interpretações alegóricas ou hermenéticas propostas por muitos autores da Antiguidade tardia. Contudo apesar do seu anacronismo, tais interpretações não deixam de apresentar interesse filosófico e religioso; elas prolongam, de facto, os esforços dos autores mais antigos no sentido de interpretar os Mistérios de Eleusis, sem com isso traírem o seu «segredo».

Finalmente, ao lado do papel central que os Mistérios de Eleusis desempenharam na história da religiosidade grega, eles ofereceram, indirectamente, uma contribuição significativa para a história da cultura europeia e sobretudo as interpretações do segredo iniciatório. O seu prestígio ímpar acabou por fazer de Eleusis um símbolo da religiosidade pagã. O incêndio do santuário e a supressão dos Mistérios assinalam o fim «oficial» do paganismo. O que, aliás, absolutamente não traz como consequência o desaparecimento do paganismo, mas apenas a sua ocultação. Quanto ao «segredo» de Eleusis, continua a desafiar a imaginação dos investigadores.

Atena – deusa grega da sabedoria, da guerra e das artes.
Grécia, cerca de 500 a.C.



Aquiles e Ajax – heróis míticos.
Grécia – cerca de 540 a.c.

CAPÍTULO XIII

Zaratustra e a Religião Iraniana

1. OS ENIGMAS.

O estudo da religião iraniana está repleto de surpresas e decepções. Aproximamo-nos do assunto com o mais vivo interesse, pois conhecemos antecipadamente a contribuição iraniana para a formação religiosa do Ocidente. Se a concepção do Tempo linear, substituindo a noção do Tempo cíclico, já era familiar aos hebreus, muitas outras ideias religiosas foram descobertas, revalorizadas ou sistematizadas no Irão. Lembremos apenas as mais relevantes: a articulação de vários sistemas dualistas (dualismos cosmológico, ético, religioso); o mito do Salvador; a elaboração de uma escatologia «optimista», que proclama o triunfo definitivo do Bem e a salvação universal; a doutrina da ressurreição dos corpos; muito provavelmente, certos mitos gnósticos, e, finalmente, a mitologia do *Magus*, reelaborada durante o Renascimento, tanto pelos neoplatónicos italianos como por Paracelso ou por John Dee.

Contudo, mal o leitor não-especialista se aproxima das fontes, decepciona-se e fica contrariado. Três quartos do Avesta antigo estão perdidos. Entre os textos que foram conservados, apenas as *gâthâs*, provavelmente redigidas por Zaratustra, são susceptíveis de fascinar o não-especialista. Mas a compreensão desses poemas enigmáticos ainda não está assegurada. O resto do Avesta actual, e sobretudo os livros «phlevis» redigidos entre o século III e o século IX de nossa era, caracterizam-se pela sua secura, pela sua desoladora monotonia e vulgaridade. Os leitores dos Vedas e dos Upanixades, e até os leitores dos Bramanas não deixarão de manifestar um certo desapontamento.

E, no entanto, *as ideias* que se consegue às vezes decifrar nas *gâthâs*, que se descobrem, elaboradas e sistematizadas, nos escritos ulteriores, são apaixonantes. Mas acham-se misturadas numa confusão de textos e comentários rituais. A excepção das *gâthâs* — cuja leitura, apesar da sua obscuridade, constitui sempre uma recompensa —, raramente nos deslumbramos com a força do verbo, a originalidade das imagens, a revelação de um significado profundo e inesperado.

No que toca à contribuição pessoal de Zaratustra para invenção ou revalorização dessas concepções religiosas, as opiniões dos especialistas divergem, e tendem a excluir-se mutuamente. Trata-se, essencialmente, de duas perspectivas historiográficas: na primeira, Zaratustra é tido como uma personagem histórica, reformador da religião étnica tradicional, isto é, que era compartilhada pelos indo-iranianos no segundo milénio a.C.; na segunda perspectiva, a religião de Zaratustra representa unicamente um aspecto da religião iraniana, *i.e.*, o mazdeísmo, que tem no seu centro a adoração de Aúra-Mazda; segundo os autores que perfilham essa posição metodológica, não só não houve uma «reforma» efectuada pelo «profeta» Zaratustra, como até a historicidade dessa personagem é motivo de contestação.

Como não tardaremos a ver, o problema da historicidade de Zaratustra não deveria constituir um obstáculo. Era normal que a personagem histórica de Zaratustra fosse transformada em modelo exemplar dos fiéis que constituem a «religião mazdeísta». Depois de algumas gerações, a memória colectiva já não consegue conservar a biografia autêntica de uma personagem eminente; esta acaba por se converter num arquétipo, exprimindo unicamente as virtudes da sua vocação, ilustrada por acontecimentos paradigmáticos específicos ao modelo que encarna. Isso é verdadeiro não só para Gautama Buda ou Jesus Cristo, mas também para personagens de menor envergadura, como Marco Kraljevic ou Deusdado de Gózon. Mas acontece que as *gâthâs*, consideradas pela maioria dos eruditos como obra de Zaratustra, contêm alguns pormenores autobiográficos que confirmam a historicidade do seu autor. Aliás, elas são as únicas referências de que dispomos sobre a vida de Zaratustra; sobreviveram ao processo de mitificação, activo em toda a tradição mazdeísta, graças à sua inserção nos hinos compostos por Zaratustra.

Convém utilizar esses poucos pormenores biográficos para um primeiro esboço da vida e da actividade religiosa de Zaratustra. Fornecemos mais tarde as correcções e os complementos que parecem impôr-se como resultado das pesquisas recentes.

Pretendeu-se situar a actividade de Zaratustra entre $\sim$ 1.000-600 a.C. Se se aceita a tradição mazdeísta, que fala de «258 anos de Alexandre», pode-se fixar a vida de Zaratustra entre 628 e 551 a.C. (1). As datas mais antigas foram

(1) É muito provável que a fórmula «258 anos antes de Alexandre» se refira à conquista de Persépolis (330 a.C.), que pôs fim ao império dos Aqueménidas. O primeiro êxito de

propostas em atenção ao carácter arcaico da língua das *gâthâs*, especialmente às suas analogias com os Vedas. A análise linguística permite concluir que o profeta viveu no Leste do Irão, provavelmente em Corasmia ou na Bactriana (1).

Segundo a tradição, ele era *zaotar* (*Yasht*, 33: 16), ou seja, sacerdote sacrificador e chantre (cf. sânscrito (*hotar*), e as suas *gâthâs* inscrevem-se numa velha tradição indo-europeia de poesia sagrada. Pertencia ao clã Spitama («de ataque brilhante»), de criadores de cavalos; o seu pai chamava-se Pourusaspa («do cavalo sarapintado»). Zaratustra era casado e conhecem-se os nomes dos seus dois filhos, sendo a filha, Pourucistâ, a mais nova (*Yasna*, 53: 3). Era extremamente pobre. Quando, numa *gâthâ* célebre, ele implora a ajuda e a protecção de Aúra-Mazda, exclama: «Eu sei, ó Sábio, por que não tenho poder: é porque poucos são os meus rebanhos e poucos os homens de que disponho» (*Yasna*, 46: 2).

A comunidade a que ele dirigiu a sua mensagem era constituída de pastores sedentários que possuíam chefes, denominados *kavi*, e sacerdotes *karapan*, «murmurador» e *usig*, «sacrificador». Foi a esses sacerdotes, guardiães da religião tradicional ariana, que Zaratustra não hesitou em atacar em nome de Aúra-Mazda. A reacção não demorou, e o profeta foi obrigado a fugir. «Para que terra poderei fugir?», exclama. «Para onde fugir, onde ir? Afastaram-me da minha família e da minha tribo; nem a aldeia, nem os malvados chefes da região me são favoráveis...» (*Yasna*, 46: 1). Refugiou-se junto a Vishtaspa, chefe da tribo Friâna, a quem converteu e que se tornou seu amigo e protector (*Yasna*, 46: 14; 15: 16). Todavia, a resistência não se enfraquece, e Zaratustra denuncia publicamente nas *gâthâs* alguns dos seus inimigos pessoais: Bandva, que «é sempre o principal espectáculo» (*Yasna*, 49: 1-2), e «o principezinho Vaêpya», que, «na Ponte do inverno ofendeu Zaratustra Spitâma, ao recusar-lhe pousada a ele e aos seus animais de carga que tiritavam de frio ao chegar a sua casa» (*Yasna*, 51: 12).

Pode-se identificar nas *gâthâs* algumas indicações relativas à actividade missionária de Zaratustra. O profeta está cercado por um grupo de amigos e discípulos cognominados os «pobres» (*drigu*), os «amigos» (*frya*), os «sabedores»

(Cont.) Zaratustra, a conversão do Rei Vishtaspa, verificou-se quando o profeta contava 40 anos. A cronologia tradicional («258 anos antes de Alexandre»), aceite pela maioria dos pesquisadores (cf. W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor*, pp. 38 s.; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pp. 136 s.), foi rejeitada por M. Molé (*Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, p. 531– e G. Gnoli («Politica Religiosa e concezione delle regalità», pp. 9 s.).

(1) Cf. J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 138-140; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, pp. 79-80. As citações das *gâthâs* correspondem à tradução francesa de J. Duchesne-Guillemin *Zoroastre* (1948).

(*vîdva*), os «confederados» (*urvatha*) (1). Ele incita os seus companheiros a «repelir pelas armas» os inimigos, «o mau» (*Yasna*, 31: 18). A esse círculo zaratustriano opõem-se as «sociedades de homens» que têm por divisa *aêsma*, «furor». Foi possível mostrar a equivalência entre essas sociedades secretas iranianas e os grupos de jovens guerreiros indianos, os *Maruts*, cujo chefe, Indra, é chamado de *adhrigu*, isto é, não-*dhrigu* («aquele que não é pobre») (2). Zaratustra ataca violentamente as pessoas que sacrificam bovinos (*Yasna*, 32: 12, 14; 44: 20; 48: 10); ora, tais rituais sangrentos caracterizavam o culto das sociedades de homens.

2. A VIDA DE ZARATUSTRA: HISTÓRIA E MITO.

Essas indicações, pouco numerosas e alusivas, estão longe de constituir os elementos de uma biografia. Maryan Molé tentou mostrar que mesmo as raras referências a personagens e acontecimentos aparentemente reais não reflectem necessariamente realidades históricas: Vishtaspa, por exemplo, representa o modelo do iniciado. No entanto, a historicidade de Zaratustra ressalta não só das alusões às personagens e aos acontecimentos concretos (o principezinho Vaêpya, que, «na Ponte do inverno», lhe recusou pousada etc.), mas também do carácter autêntico e apaixonado das *gâthâs*. Além disso, causam espanto a urgência e a tensão existencial com que Zaratustra interroga o seu Senhor: roga-lhe que o informe dos segredos cósmicos, que lhe revele o seu futuro, mas também a sorte de certos perseguidores e de todos os maus. Cada estrofe do célebre *Yasna*, 44, é introduzida com a mesma fórmula: «Eis o que te pergunto, Senhor — por quem és, responde-me!» Zaratustra deseja saber «quem determinou o curso do Sol e das estrelas» (3), «quem fixou a Terra em baixo, e o céu das nuvens, de modo a que não caia?» (4), e as suas perguntas relativas à Criação sucedem-se num ritmo cada vez mais intenso. Mas quer também saber de que maneira a sua alma, «tendo alcançado o Bem, será arrebatada?» (8) e «como nos desembaraçaremos do mal?» (13), «como livrarei o mal das mãos da justiça?» (14). Insta que «indícios visíveis» lhe sejam dados (16), e sobretudo que ele se una a Aúra-Mazda e que o seu «verbo seja eficaz» (17). Mas acrescenta: «Será que obterei, a título de salário, por Justiça (*Arta*), dez éguas acompanhadas de um garanhão, e um camelo, os quais me foram prometidos, ó Sábio experiente?» (18). Ele não se esquece de interrogar o Senhor sobre a punição imediata de «quem

(1) Depois de ter evocado os equivalentes indianos desses termos, Widengren mostra que se trata de uma instituição tão antiga quanto a comunidade indo-iraniana.

(2) Stig Wikander, *Der arische Maennerbund*, pp. 50 s.

não dá o salário a quem o mereceu», pois já tem conhecimento da punição «que, no fim, o espera» (19).

O castigo dos maus e a recompensa dos virtuosos, são para Zaratustra, obsessões. Num outro hino, indaga «que punição está reservada a quem entrega o Império (*khshathra*, 'poder, potência') ao pérfido malfeitor» (*Yasna*, 31:15). Por outro lado, ele exclama: «Quando saberei se vós, ó Sábio experiente (Mazda com a Justiça (Arta), tendes poder sobre cada um daqueles que me ameaçam de destruição?» (*Yasna*, 48: 9). Mostra-se impaciente diante da impunidade dos membros das sociedades de homens» que continuam a sacrificar os bovinos e a consumir o *haoma*: «Quando te voltarás contra esse licor miserável?» (48:10). Tem esperança de poder renovar «*essa* existência» (*Yasna*, 30: 9) e pergunta a Aúra-Mazda se o justo vencerá o mau *a partir de agora* (*Yasna*, 48:2; ver mais adiante). Às vezes, supoêm-no hesitante, perturbado, humilde, desejoso de conhecer de modo mais concreto a vontade do Senhor: «Quais são as tuas ordens? Que queres como louvor, como culto?» (*Yasna*, 34:12).

Seria difícil justificar a presença, na parte mais venerável do Avesta, de tantos pormenores concretos, se não traduzissem reminiscências de uma personagem histórica. É verdade que os elementos mitológicos são abundantes nas legendárias biografias posteriores do Profeta, mas, como acabamos de lembrar, trata-se de um processo conhecido: a transformação de uma personagem histórica importante em modelo exemplar. Um hino (*Yasht*, 13) exalta a natividade do Profeta em termos messiânicos: «Por ocasião do seu nascimento e durante o seu crescimento, a água e as plantas alegraram-se, por ocasião do seu nascimento e durante o seu crescimento, a água e as plantas cresceram» (13:93 s.). E anuncia-se: «De agora em diante, a boa religião mazdeísta vai espalhar-se pelos sete continentes» (13:95) (1).

Os textos tardios insistem demoradamente na pré-existência celeste de Zaratustra. Ele nasce no «meio da história» e no «centro do Mundo». A mãe de Zaratustra, ao receber o xvarenah, foi envolvida por uma grande luz. «Durante três noites, as partes laterais da casa pareciam ígneas» (2). No que respeita à substância do seu corpo, criada no céu, caiu junto com a chuva e provocou o desenvolvimento das plantas, que foram comidas pelas duas novilhas pertencentes aos pais do Profeta: a substância passou para o leite que, misturado com o *haoma*, foi bebido pelos seus pais: estes uniram-se pela primeira vez e Zaratustra foi concebido (3). Antes do seu nascimento, Ahraman e os *dêv* esforçam-se em vão por fazê-lo morrer. Três dias depois da sua vinda ao mundo, a aldeia brilha com tal fulgor que os Spitamides, pensando que era um incêndio, a

(1) Cf. Widenfren, *op. cit.*, pp. 120 s.; J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 338 s.

(2) *Zâtspram* 5, traduzido por Molé, *Culte, mythe et cosmogonie*, p. 284. Sobre o *xvarenah*, ver nota mais adiante.

(4) *Dênkart*, 7.2. 48 s., tradução francesa de Molé, *op. cit.*, pp. 285-86.

abandonam. De volta, encontram uma criança resplandecente de luz. Segundo a tradição, Zaratustra nasceu a rir. Mal nascera, é atacado pelos *dêv* (= *daêva*), mas afugenta-os pronunciando a fórmula sagrada do mazdeísmo. Sai vitorioso das quatro provas, cujo carácter iniciatório é evidente é lançado sobre uma fogueira, num covil de lobos etc.) (1).

Seria inútil prosseguir. As provas, as vitórias e os milagres de Zaratustra seguem o enredo exemplar do Salvador que está a ser divinizado. Convém guardar a insistente reiteração de dois motivos característicos do mazdeísmo: a luz sobrenatural e o combate contra os demónios. A experiência da luz mística e a «visão» extática são atestadas também na Índia antiga, onde terão um grande futuro. Já o combate contra os demónios, isto é, contra as forças do Mal, constitui, como veremos, o dever essencial de todo o mazdeísta.

3. ÊXTASE XAMÂNICO?

Voltando à mensagem original de Zaratustra, um problema põe-se desde logo: é preciso procurá-la unicamente nas *gâthâs*, ou é permitido utilizar os escritos avésticos posteriores? Não se dispõe de nenhum meio para provar que as *gâthâs* nos transmitiram toda a doutrina de Zaratustra. De mais a mais, muitos textos ulteriores, mesmo bastante tardios, referem-se directamente, ao mesmo tempo em que as desenvolve, a concepções *gâthicas*. E, como se sabe, a elaboração de uma ideia religiosa, atestada pela primeira vez nos textos tardios, não implica necessariamente que se trate de uma concepção nova.

O essencial é elucidar o tipo de experiência religiosa específica a Zaratustra. Nyberg acreditou poder aproximá-la do êxtase característico dos xamãs centro-asiáticos. A hipótese foi rejeitada pela maioria dos cientistas, mas recentemente Widengren apresentou-a em termos mais moderados, e mais convincentes (2). Ele recorda as tradições segundo as quais Vishtaspa utilizava o cânhamo (*bhang*) para alcançar o estado extático: enquanto o seu corpo permanecia adormecido, a alma viajava no Paraíso. Além disso, na tradição avéstica, o próprio Zaratustra gozava da fama «de se entregar ao êxtase». Teria sido em transe que teria tido as suas visões e teria ouvido a palavra de Aúra-Mazda (3). Por outro lado, é provável que o canto desempenhasse um papel importante no cul-

(1) Textos citados por Molé, *op. cit.*, pp. 298 s., 301 s. Ver também Widengren, *op. cit.*, pp. 122 s.

(2) Widengren, *op. cit.*, pp. 88 s.

(3) Ver as fontes citadas por Widengren, p. 91. O transe provocado pelos narcóticos era também conhecido na Índia antiga; cf. *Rig Veda*, X, 136, 7, e o comentário em Eliade, *Le Chamanisme* (2ª *ed.*), *pp. 319 s.*

to, desde que se compreenda a denominação do Paraíso, *garô demânâ*, que significa «casa do canto». Sabe-se que certos xamãs atingem o êxtase cantando prolongadamente; acrescentemos, porém, que não deve considerar-se como «xamânico» qualquer sistema de culto que tire partido dos cantos. Além disso, puderam-se mostrar os elementos para-xamanistas do enredo elaborado em torno da Ponte Vinvat (ver adiante, § 111), e da mesma forma a estrutura xamânica da viagem de Ardâ Virâf ao Céu e aos Infernos (1). Entretanto, as raras alusões a uma iniciação especificamente xamânica — que compreende o desmembramento do corpo e a substituição das vísceras — encontram-se unicamente em textos tardios e que podem reflectir influências estrangeiras (centro-asiáticas ou derivadas do sincretismo helenístico, especialmente das religiões dos Mistérios) (2).

Pode admitir-se que Zaratustra estivesse familiarizado com as técnicas xamânicas indo-iranianas (conhecidas aliás pelos citas e pelos indianos da época védica), e não há motivo para se suspeitar da tradição que explica o êxtase de Vishtaspa pelo cânhamo. Mas os êxtases e as visões atestadas nas *gâthâs* e noutros passos do Avesta não apresentam uma estrutura xamânica. O *páthos* visionário de Zaratustra aproxima-o de outros tipos religiosos. Além disso, as relações do Profeta com o seu Senhor, e a mensagem que não cessa de proclamar, não denunciam um estilo «xamânico». Qualquer que tenha sido o meio religioso em que cresceu Zaratustra, e seja qual for o papel do êxtase na sua conversão e na dos seus primeiros discípulos, o êxtase xamânico não desempenha um papel central no mazdeísmo. Como não tardaremos a ver, a «experiência mística» mazdeísta é o resultado de uma prática ritual iluminada pela esperança escatológica.

4. A REVELAÇÃO DE AÚRA-MAZDA: O HOMEM É LIVRE PARA ESCOLHER ENTRE O BEM E O MAL.

Zaratustra recebe a revelação da nova religião directamente de Aúra-Mazda. Ao aceitá-la, ele imita o acto primordial do Senhor — a escolha do Bem (cf. *Yasna*, 32: 2) — e não é outra coisa o que pede aos seus fiéis. O essen-

(1) Cf. as referências aos trabalhos de Nyberg e Widengren em *Le Chamanisme*, pp. 312 s.

(2) Assim por exemplo, no *Zâtspram* trata-se da iniciação de Zaratustra pelos Amahrspand (avéstico Amesha Spenta): entre outras provas, «metal fundido foi derramado sobre o peito e nele esfriou», e «cortaram-lhe o corpo com facas, o interior do seu ventre ficou visível, o sangue escorreu; mas, a seguir, ele passou a mão sobre a ferida e ficou bom» (*Zâtspram*, 22: 12-13, tradução francesa de Molé, *op. cit.*, p. 334). Temos aqui proezas especificamente xamânicas.

cial da reforma zoroastrista consiste numa *imitatio dei*. O homem é intimado a seguir o exemplo de Aúra-Mazda, mas goza de liberdade na sua escolha. Não se sente como escravo ou servo de Deus (como se reconhecem, por exemplo, os fiéis de Varuna, de Javé, de Alá).

Nas *gâthâs*, Aúra-Mazda *ocupa* o primeiro lugar. Ele é bom e santo (*spenta*). Criou o mundo por meio do pensamento (*Yasna*, 31: 7, 11), o que equivale a uma *creatio ex nihilo*. Zaratustra declara haver «reconhecido» Aúra-Mazda «pelo pensamento», «como o primeiro e o último» (*Yasna*, 31:8), isto é, enquanto começo e fim, o Senhor é acompanhado por uma escolta de Seres divinos (os Amesha Spenta): Asha (Justiça), Vohu Manah (Bom Pensamento), Ârmaiti (Devoção), Xshathra (Reino, poder), Haurvatât e Ameretât (Integridade [saúde] e Imortalidade) (1). Zaratustra invoca e exalta essas Entidades juntamente com Aúra-Mazda, como nesta *gâthâ*: «Ó Senhor, o mais poderoso dos Sábios, Devoção, Justiça que faz os vivos progredirem, Bom Pensamento, Reino, ouvi-me; Tende piedade de mim na hora da retribuição de cada um» (*Yasna*, 33: 11; ver também as estrofes subsequentes).

Aúra-Mazda é o pai de várias Entidades (Asha, Vohu Manah, Ârmaiti) e de um dos dois Espíritos gémeos, Spenta Mainyu (o Espírito Benfazejo). Mas isto implica que ele tenha engendrado igualmente o outro gémeo, Angra Mainyu (o Espírito Destruidor). Originalmente, aparece escrito numa *gâtha* célebre (*Yasna*, 30), um desses dois espíritos escolheu o bem e a vida, preferindo o outro o mal e a morte. Spenta Mainyu declara ao Espírito Destruidor, no «começo da existência»: «Nem os nossos pensamentos, nem as nossas doutrinas, nem as nossas forças mentais; nem as nossas escolhas, nem as nossas palavras, nem os nossos actos; nem as nossas consciências, nem as nossas almas estão de acordo» (*Yasna*, 45: 2). O que mostra que os dois Espíritos são diferentes — um é santo; o outro, mau — mais por *opção* do que por *natureza*.

A teologia de Zaratustra não é «dualista» no sentido estrito do termo, uma vez que Aúra-Mazda não é confrontado com um «antideus»; a oposição declara-se, na origem, entre os dois Espíritos. Por outro lado, a unidade entre Aúra-Mazda e o Espírito Santo está muitas vezes subentendida (cf. *Yasna*, 43: 3; etc.). Em suma, o Bem e o Mal, o santo e o demónio destruidor procedem de Aúra-Mazda, mas como Angra Mainyu escolheu livremente o seu modo de ser e a sua vocação maléfica, o Senhor Sábio não pode ser considerado responsável pelo aparecimento do Mal. Por outro lado, Aúra-Mazda, na sua omnisciência, sabia desde o princípio qual seria a escolha do Espírito Destruidor, e, no entanto, não a impediu; isso pode significar ou que Deus transcende toda a espécie de contradições, ou que a existência do Mal constitui a condição prévia da liberdade humana.

(1) Essas Entidades — ou «Arcanjos», como foram também chamadas — estão relacionadas com certos elementos cósmicos (fogo, metal, terra etc.).

Sabemos onde procurar a pré-história de uma teologia desse género: nos diferentes sistemas mítico-rituaus de bipartições e polaridades, de alternâncias e dualidades, de díades antitéticas e de *coincidentia oppositorum*, sistemas que explicavam ao mesmo tempo os ritmos cósmicos e os aspectos negativos da realidade, em primeiro lugar a existência do Mal. Mas Zaratustra confere um novo sentido religioso e moral a este problema imemorial. É nalguns versos das *gâthâs* que se encontram os germes das inúmeráveis elaborações posteriores que deram à espiritualidade iraniana os seus traços específicos.

A separação primordial entre o bem e o mal é resultado de uma opção, inaugurada por Aúra-Mazda e repetida pelos dois Espíritos Gémeos, que escolheram respectivamente Asha (a Justiça) e Drug (o Engano, o Logro). Uma vez que os *daêvas*, os deuses da religião tradicional iraniana, escolheram o Logro, Zaratustra solicita aos seus fiéis que já não lhes dediquem culto, antes de mais nada que já não sacrifiquem, em honra deles, os bovídeos. O respeito pelo boi desempenha um papel considerável na religião mazdeísta. Viu-se nesse facto o reflexo do conflito entre os cultivadores sedentários e os nómadas. Mas a antinomia proclamada por Zaratustra ultrapassa o plano social, ao mesmo tempo que o engloba. Trata-se de uma parte da tradição religiosa nacional, ariana, que é rejeitada. Zaratustra coloca entre os pecadores Yima, o filho de Vivahvant, «que, para bajular o nosso povo, o fez comer pedaços de carne de boi» (*Yasna*, 32: 8). Além disso, como acabamos de ver, o Profeta pergunta a Aúra-Mazda quando destruirá ele aqueles que praticam o sacrifício do *haoma* (48: 10).

Entretanto, investigações recentes mostraram que o ritual do *haoma*, assim como o culto de Mithra, não foram completamente condenados pelo mazdeísmo, nem mesmo nas *gâthâs* (1). Além disso, os sacrifícios de animais foram praticados ininterruptamente, pelo menos em benefício dos leigos (2). Parece, portanto, que Zaratustra se insurgiu sobretudo contra os excessos dos ritos orgiásticos, que compreendiam um sem-número de sacrifícios cruentos e a absorção imoderada de *haoma*. Quanto ao qualificativo «boiadeiro» aplicado a Zaratustra, não se relaciona, como se sustentou, com o dever de qualquer mazdeísta de defender e tratar bem o gado. As expressões metafóricas «pastores» e «rebanhos», atestadas em todo o antigo Próximo Oriente e na Índia antiga referem-se aos chefes e aos seus súbditos. O «gado», de que Zaratustra é o «boiadeiro», designa o homem que compartilha a Boa Religião (3).

Essas correcções e rectificações possibilitam uma melhor compreensão do mazdeísmo na história religiosa do Irão. De facto, não se ignorava que, a

(1) Cf. os trabalhos de Molé, Zaehner, M. Boyce («Haoma, Priest of the Sacrifice» etc.), Gnoli (*inter alia*: «Licht-symbolik in Alt-Iran»).

(2) Cf. M. Boyce, «*Âtas-zôhr* and *Ab-zôhr*»; Gnoli, «Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica», p. 350.

(3) Ver G. G. Cameron, «Zoroaster, the Herdsman», *passim*; Gnoli, «Questioni», pp. 351 s.

despeito da sua «reforma», Zaratustra aceitara muitas crenças e ideias religiosas tradicionais, ainda que lhes fornecesse novos valores. Dessa maneira, ele retoma a tradição indo-iraniana da viagem dos mortos, insistindo na importância do julgamento. Cada um será julgado de acordo com a escolha que fez na terra. Os justos serão admitidos no Paraíso, na «Casa do Canto»; quanto aos pecadores, permanecerão «para sempre hóspedes da casa do Mal» (*Yasna*, 46: 11). O caminho para o além-mundo passa pela ponte Cinvat, e é nela que se realiza a separação entre os justos e os maus. O próprio Zaratustra anuncia a travessia fatídica em que conduzirá aqueles que adoraram Aúra-Mazda: «Em companhia de todos eles, eu atravessarei a Ponte do Julgador!» (*Yasna*, 46: 10).

5. A «TRANSFIGURAÇÃO» DO MUNDO.

O Profeta não tem dúvida de que os *daêvas* serão aniquilados e de que os justos triunfarão diante dos maus. Mas quando ocorrerá essa vitória do Bem que renovará radicalmente o mundo? Ele suplica a Aúra-Mazda: «Senhor, ensina-me o que sabes: será que antes mesmo do advento dos castigos que concebeste, ó experiente Sábio, o justo derrotará o mau? Pois é nisso que consistia, como se sabe, a reforma da existência: «Dai-me este sinal: a total transformação desta existência. A fim de que, adorando-vos e louvando-vos, eu chegue a uma maior alegria» (*Yasna*, 34: 6). «Dai a conhecer o protector que tornará sadia a existência!», exclama (*Yasna*, 44: 16). Ele insiste: «Que retribuição destinas aos dois partidos, ó experiente Sábio, através do teu fogo brilhante e do metal fundido, dá um sinal dela às almas, para causar dano ao mau e recompensar o justo» (*Yasna*, 51: 9).

É provável que Zaratustra tivesse esperado a iminente «transfiguração» (*fraso-kereti*) do mundo. «Oxalá pudessemos ser aqueles que renovarão esta existência!», exclama (*Yasna*, 30: 9) (1). Diversas vezes se designa a si mesmo como *Saoshyant*, o «salvador» (*Yasna*, 48: 8; 46: 3; 53: 2; etc.), noção que suscitará mais tarde uma mitologia fabulosa. O ordálio escatológico através do fogo e do metal fundido que anuncia (ver também *Yasna*, 30: 7; 32: 7), tinha por objectivo quer a punição dos maus quer a renovação da existência. Como muitas vezes se verificou na história, a espera do julgamento e da reforma do mundo é progressivamente projectada num futuro escatológico susceptível de ser calculado de forma diferente. Mas é importante sublinhar a interpretação nova, dada por Zaratustra à ideia de reforma. Como vimos § 21), e como será explicado no § 106, diferentes encenações mítico-rituais para a re-

(1) Marjan Molé e Gheraldo Gnoli divulgaram oportunamente a reforma imediata do mundo em consequência dos sacrifícios (*yasna*), efectuados pelos sacerdotes.

forma do mundo eram conhecidas no Próximo Oriente pelos indo-iranianos e por outros povos. O ritual, que reiterava a cosmogonia, era celebrado por ocasião do Ano Novo. Mas Zaratustra recusa essa encenação arcaica que visava a regeneração anual do mundo, e anunciava uma «transfiguração» radical e definitiva, efectuada de uma vez para sempre. Além disso, a reforma não mais será obtida pela realização de um ritual cosmogónico, mas por meio da vontade de Aúra-Mazda. Essa reforma consta do julgamento de cada ser e implica a punição dos maus e a recompensa dos justos (§ 112). Se as *gâthâs* são obra de Zaratustra — e essa é a opinião unânime dos estudiosos — é possível concluir que o Profeta se esforçou por abolir a ideologia arcaica do ciclo cósmico periodicamente regenerado e proclamou o *eschaton* iminente e irrevogável, decidido e efectuado por Aúra-Mazda.

Concluindo, o ponto de partida da predicação de Zaratustra é a revelação da omnipotência, da santidade e da bondade de Aúra-Mazda. O Profeta recebe-a directamente do Senhor, mas essa revelação não cria um monoteísmo. O que Zaratustra proclama, oferecendo-a como modelo aos seus adeptos, é a escolha de Deus e das outras Entidades divinas. Ao escolher Aúra-Mazda, o mazdeísta escolhe o bem contra o mal, a *verdadeira* religião contra a dos *daêvas*. Por conseguinte, todo o mazdeísta deve lutar contra o mal. Nenhuma tolerância com relação às forças demoníacas encarnadas nos *daêvas*. Essa tensão não tardará a solidificar-se em dualismo. O mundo será dividido em bons e maus, e acabará por assemelhar-se a uma projecção, sobre todos os níveis cósmicos e antropológicos, da oposição entre as virtudes e os seus contrários. Uma outra oposição é apenas indicada, mas terá um grande futuro na especulação iraniana: entre o espiritual e o material, entre o pensamento e o «mundo ósseo» (cf. *Yasna*, 28: 2).

Causa-nos admiração o carácter espiritual, de certa forma «filosófico», da religião de Zaratustra (1). A transmutação das mais importantes divindades arianas em Amesha Spenta (os Santos Bem-Aventurados), constituindo o séquito de Aúra-Mazda, e o facto de que cada uma dessas Entidades encerra um valor abstracto (a Ordem, o Poder, a Devoção etc.), ao mesmo tempo em que governa um elemento cósmico (o fogo, o metal, a terra etc.) — denotam, simultaneamente, imaginação criativa e capacidade de reflexão rigorosa. Associando-lhe os Amesha Spenta, Zaratustra consegue determinar a maneira pela qual Aúra-Mazda intervém no mundo — e esclarece igualmente como o Senhor, através dos seus «Arcanjos», pode ajudar e proteger os fiéis. O facto de que o Profeta chama ao seu Deus «sábio experiente», o facto de exaltar a importância da «verdade», de evocar continuadamente o «bom pensamento» — tudo isso denota a novidade

(1) Isso corresponde, aliás, à imagem que a Antiguidade grega formou de Zaratustra: filósofo (segundo Aristóxeno, Pitágoras foi seu discípulo), mago, senhor da iniciação, autor de tratados ocultistas e alquímicos.

da sua mensagem: ele põe em relevo a função e o valor religioso da «sabedoria», isto é, da «ciência», do conhecimento rigoroso e útil. Não se trata, certamente, de uma ciência abstracta no sentido moderno da expressão, mas do pensamento «criador», que descobre, e ao mesmo tempo constrói, as estruturas do mundo e o universo dos valores que é o seu correlato. Sob esse ponto de vista, pode-se comparar o esforço especulativo de Zaratustra com as meditações e as descobertas dos sábios evocadas nos Upanixades, que transformaram radicalmente as concepções védicas do mundo e da existência humana (§ 80).

Mas a aproximação com os *rishis* dos Upanixades torna-se ainda mais convincente quando se observa o carácter iniciatório e escatológico da «sabedoria» mazdeísta. Certamente, sendo uma religião privada (como o vedismo e o bramanismo), o mazdeísmo permitia o desenvolvimento de uma dimensão esotérica, que, sem ser interditada, não era contudo acessível a todos os fiéis. O *Yasna* 48: 3 menciona «doutrinas secretas». O carácter iniciatório e escatológico é evidente no culto que Zaratustra propõe em substituição dos ritos cruentos e frenéticos tradicionais. O culto é a tal ponto espiritual que o próprio termo «sacrifício» (*yasna*) equivale, nas *gâthâs*, ao termo «pensamento» (1). Quando Aúra-Mazda se aproximou «na qualidade de Bom Pensamento» e lhe perguntou: «A quem queres dirigir o teu culto?», Zaratustra respondeu: «Ao teu fogo!», e acrescentou: «Fazendo-lhe a oferenda de veneração, quero pensar, o mais que puder, na Justiça!» (*Yasna*, 43: 9). O sacrifício é a ocasião, mais exactamente, o «suporte», de uma meditação teológica. E sejam quais forem as interpretações dadas mais tarde pelos sacerdotes, é significativo que o altar do fogo se tenha tornado, e permanecido, o centro religioso do mazdeísmo. No que se refere ao fogo escatológico tal como o concebia Zaratustra, não obstante a sua função justiciadora ele purifica e «espiritualiza» o mundo.

Mas a função do culto é mais considerável. Seguindo uma interpretação recente (2), o oficiante adquire, por intermédio do rito (*yasna*), a condição de *maga*; isto é, desfruta uma experiência extática que proporciona a «iluminação» (*cisti*). Durante essa eluminação, o sacerdote-sacrificador logra separar a sua essência espiritual (*mênôk*) da sua natureza corpórea (*gêtik*); por outras palavras, ele recupera a condição de pureza e de inocência que antecedia a «mistura» das duas essências. Ora, essa «mistura» verificou-se após o ataque de Arimã. Por conseguinte, o sacrificador contribui para a restauração da situação primordial, para a «transfiguração» (*fraso-kereti*) do mundo, obra redentora inaugurada pelo sacerdote exemplar Zaratustra. Poder-se-ia inclusive dizer que o sacrificador já participa do mundo transfigurado (3).

(1) Meillet, *Trois conférences sur les Gâthâ*, p. 56; Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, p. 151.

(2) Ver os trabalhos de Gnoli, principalmente «Lo stato di 'maga'» e «La gnosi iranica», pp. 287 s.

(3) Cf. Gnoli, «Questioni sull'interpretazione», pp. 349 s. Vamos analisar no tomo II a significação de *mênôk* e de *gêtik*.

O estado de *maga* é alcançado sobretudo através do sacrifício do *haoma*, «bebida da imortalidade» que o sacerdote absorve no decorrer da cerimónia (1). Ora, o *haoma* é rico em *xvarenah*, fluido sagrado, ao mesmo tempo ígneo, luminoso, vivificante e espermático. Aúra-Mazda é, por excelência, o possuidor do *xvarenah*; mas essa «chama» divina jorra igualmente da testa de Mithra (*Yasht*, X, 127 e, como uma luz solar, emana da cabeça dos soberanos (2). Entretanto, qualquer ser humano possui o seu *xvarenah*, e, no dia da transfiguração, *i. e.*, da Renovação final, «a grande luz que parece desprender-se do corpo brilhará todo o tempo nesta terra» (3). Absorvendo ritualmente o *haoma*, o sacrificador ultrapassa a sua condição humana, aproxima-se de Aúra-Mazda e antecipa *in concreto* a Renovação universal.

É difícil determinar se essa concepção escatológica do culto já estava inteiramente formulada na época de Zaratustra. Mas ela estava, decerto, implícita na função do sacrifício entre os indo-iranianos. Na perspectiva que lhes era própria os autores dos *Bramanas* compartilhavam uma concepção similar: o mundo era periodicamente restaurado, *i.e.*, «recriado» pela força ilimitada do sacrifício. Mas a função escatológica do culto no mazdeísmo reúne, por assim dizer, a suprema promoção do sacrifício, realizada pelos *Bramanas*, com a gnose iniciatória e a «iluminação» visionária dos Upanixades. Tanto no Irão como na Índia bramânica, a técnica de sacrifícios e a gnose escatológica eram cultivadas por uma elite religiosa, e constituíam uma tradição esotérica. Na medida em que os poucos episódios relativos ao emprego do cânhamo pelos fiéis de Zaratustra correspondem a uma situação real (4), podemos aproximá-los da situação da Índia antiga: lá também encontramos muitos extáticos que utilizam certos estupefacientes, ao lado de ascetas, de visionários, de ioguis e de contemplativos (cf. §§ 78 s.). Mas os transes e os êxtases provocados pelos estupefacientes desempenharam um papel bastante modesto nas religiões indianas. Similarmente, o mais antigo zoroastrismo, reflectido de maneira tão imperfeita pelas *gâthâs*, parece conceder primazia à «sabedoria», à «iluminação» interior junto do fogo sacrifical.

Segundo a tradição, Zaratustra foi morto, aos 77 anos, pelo turaniano Brâtvarxsh num templo do fogo. Certa fonte tardia esclarece que os assassinos

(1) Cf. M. Boyce, «Haoma, priest of the sacrifice»; Gnoli, «Lo stato di 'maga'», pp. 114-115; *id.*, «Questioni», p. 366.

(2) Ver Duchesne-Guillemin, «Le *xvarenah*» e as referências bibliográficas citadas no nosso estudo «Sprit, Light and See», pp. 13 s. Lembremos a concepção mesopotâmica do «esplendor flamejante», *melammu*; cf. § 20 (Estado das questões).

(3) *Zâtspram*, traduzido por Molé, *op. cit.*, p. 98; ver também p. 475. Cf. outros exemplos em Gnoli, «Questioni», pp. 367-368.

(4) Cf. Widengren, pp. 88 s.

se tinham disfarçado de lobos (1). A lenda exprime admiravelmente a significação do destino de Zaratustra; pois os «lobos» eram os membros das «sociedades de homens» arianas, tão corajosamente estigmatizadas pelo Profeta.

Mas o processo da mitificação prolongou-se por, pelo menos, 15 séculos. Lembrámos anteriormente alguns exemplos da apoteose de Zaratustra na tradição mazdeísta (§ 101). No mundo helenístico, Zoroastro é exaltado como o Mago exemplar, e é sempre na qualidade de *Magus* que os filósofos do Renascimento italiano o evocam. Finalmente, voltamos a encontrar os reflexos do seu mais belo mito no *Fausto* de Goethe.

6. A RELIGIÃO DOS AQUEMÉNIDAS.

A oposição entre Aúra-Mazda e os *daêvas* já se definia na época indo-iraniana, uma vez que a Índia védica contrapunha os *devas* aos *asuras*. Com a diferença de que, na Índia, os valores religiosos desses dois grupos evoluiram num sentido contrário ao do Irão. Os *devas* tornaram-se os verdadeiros deuses, ao triunfarem sobre a classe das divindades mais arcaicas, os *asuras*, que nos textos védicos, são consideradas figuras «demoníacas» (§ 65). Um processo similar, ainda que inversamente orientado, ocorreu no Irão: os antigos deuses, os *daêvas*, foram demonizados. Pode-se determinar em que sentido se efectuou essa transmutação: foram sobretudo os deuses de função guerreira — Indra, Saurva, Vayu — que se tornaram *daêvas*. Nenhum dos deuses *asura* foi «demonizado». Aquele que, no Irão, correspondia ao grande *asura* proto-indiano, Varuna, torna-se Aúra-Mazda.

Zaratustra desempenhou provavelmente um papel nesse processo. Mas a promoção de Aúra-Mazda a uma posição de destaque não é obra sua. Considerado Deus Supremo, ou simplesmente um Grande Deus entre outros grandes deuses, Aúra-Mazda era venerado em terras iranianas antes de Zaratustra. Encontramo-lo com esse nome nas inscrições dos reis Aqueménidas.

Há anos que, uma controvérsia acalorada opõe os estudiosos a propósito do zoroastrismo de Dario e dos seus sucessores. Contra o zoroastrismo dos Grandes Reis, alinham-se, entre outros, os seguintes argumentos: Zaratustra não é mencionado em nenhuma inscrição; termos e nomes tão importantes como *spenta*, Angra Mainyu e os Amesha Spenta (excepto Arta) encontram-se ausentes; por outro lado, a religião dos persas no tempo dos Aqueménidas, tal como foi descrita por Heródoto, nada tem de zoroastrista. Em favor do zoroastrismo dos Aqueménidas, cita-se o nome do grande deus Aúra-Mazda, glorificado nas

(1) A *Rivâyat* pelvi, 47: 23, citada por Menasce, *Anthropos*, 35-36, p. 452 (cf. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, p. 341, nota 3).

Vishnu – deus salvador indu.
India, século X.

Farîdun – rei mitificado na luta contra invasores.
Antiga Pérsia.

inscrições, e também o facto de que, quando, no tempo de Artaxerxes I (465--425), se introduziu o novo calendário, com as Entidades zoroastristas, a reforma não ter causado a menor reacção (1).

Seja como for, se os Aqueménidas não eram zoroastristas, a sua teologia era do mesmo nível da das *gâthâs*: está cheia de expressões abstractas, comparáveis às das *gâthâs,* e «toda ela respira procupações morais» (2). Além disso, como lembra Marian Molé, cumpre não esperar de um Rei os actos e as fórmulas de um sacerdote; ele não realiza uma liturgia, mas actos concretos; ora, isso é *frasa*, termo que exprime tudo «aquilo que é bom», tudo aquilo que constitui a felicidade do homem, tudo o que permite ao rei exercer as suas faculdades» (3). Na primeira das inscrições que Dario mandou gravar em Naqs-i-Rustam, perto de Persépolis, Aúra-Mazda é exaltado como «um grande deus que criou esta terra, que criou o céu, o homem, a felicidade do ser humano; que fez Dario rei, esse homem singular, rei que reina sobre muitos, esse homem singular, senhor de muitos súbditos» (4). A inscrição insiste na criatividade de Aúra-Mazda e, dir-se-ia quase que como uma consequência, na responsabilidade religiosa do Soberano. Foi para manter a criação de Aúra-Mazda e assegurar «a felicidade do homem» que Dario foi feito rei.

Essa situação religiosa privilegiada é justificada pelo mito da fundação da dinastia dos Aqueménidas. Segundo Heródoto (I, 107-117), em consequência de dois sonhos, que os Magos interpretaram como maus presságios para o seu trono, Astíages, rei dos Medas, deu a sua filha em casamento a um persa (um homem, portanto, de classe inferior) chamado Cambises, e, quando ela deu à luz um menino, Ciro, Astíages ordenou que ele fosse executado. Mas a criança foi salva e criada pela mulher de um boiadeiro, chamada Mitradate (5). Ciro viveu,

(1) Cf. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, p. 167; mas, recentemente (em *Historia Religionum* I p. 326), o autor lembra que, depois do aparecimento de um artigo de Bickerman, deve-se abandonar o argumento do «calendário zoroastriano».

(2) G. Dumézil, *Naissances d'Archanges*, pp. 62 s. Ver também Zaehner, *Dawn and Twilight*, pp. 157 s.

(3) Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, p. 35. G. Gnoli («Considerazioni sulla religione degli Achemenidi», pp. 246 s.) observa que, nas inscrições, *frasa* significa «excelente» e não possui valor religioso; entretanto, o valor religioso está implícito na «excelência» de todo o acto emanado do rei.

(4) R. G. Kent, *Old Persian*, p. 138 (tradução); cf. Widengren, *Rel. de l'Iran*, p. 140, nota 1. A fórmula pode ser de origem meda (Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, p. 349) e Widengren crê que ela foi influenciada pelas concepções semíticas sobre o Deus Criador (*op. cit.*, p. 140).

(5) Segundo Justino (I, 4), o pastor encontrou a criança abandonada sendo amamentada por uma cadela (traço característico dos mitos dos heróis soberanos). Ora, Heródoto relata que a mulher de Mitradate se chamava Spako, isto é, em língua média, «cadela»; cf. Widengren, «La légende royale», p. 226.

até chegar à adolescência, entre jovens pastores, mas o seu comportamento, próprio de um príncipe, acabou por traí-lo e a sua identidade foi descoberta. Finalmente, depois de muitas aventuras, ele venceu os Medos, destronou o avô e fundou o Império dos Aqueménidas.

O tema mítico do Herói abandonado num lugar deserto e perseguido encontra-se em numerosos povos. Interessa-nos aqui os seguinte motivos: *a)* as provas a que Ciro foi submetido, a começar pelo seu abandono, equivalem a uma iniciação de tipo guerreiro; *b)* simbolicamente, o futuro rei é — ou torna-se — filho do deus Mithra (o seu pai adoptivo chama-se «presente de Mithra»); *c)* após a sua vitória contra o rei dos Medos, Ciro funda um Império e uma nova dinastia; *d)* o que significa que criou um novo mundo e inaugurou uma nova era; por outras palavras, realizou uma micro-cosmogonia; *e)* uma vez que a cosmogonia era ritualmente repetida por ocasião do Ano Novo, podemos supor que a encenação mítico-ritual da fundação da dinastia estava integrada nas cerimónias do *Nawrôz*.

7. O REI IRANIANO E A FESTA DO ANO NOVO.

Dario projectou e construíu Persépolis como uma capital sagrada, reservada à celebração da festa do Ano Novo, o *Nawrôz* (1). Efectivamente, Persépolis não era uma capital política, não tinha qualquer importância estratégica e, ao contrário de Pasárgada, Ecbátanos, Susa e Babilónia, não aparece citada em nenhuma fonte ocidental ou oriental (2). O *Nawrôz*, como encenação ritual do Ano Novo, renovava o Mundo por meio da repetição simbólica da cosmogonia. A concepção era familiar aos indo-iranianos; entretanto, é provável que, sob o reinado dos Aqueménidas, a encenação tivesse igualmente sofrido influências mesopotâmicas (3). De qualquer modo, a festa do Ano Novo desenrolava-se sob a égide de Aúra-Mazda, hieraticamente representado sobre diversas portas em Persépolis..

Numa zona geográfica de considerável extensão e a partir de certo momento histórico, a cosmogonia (assim como, aliás, todas as outras formas de «criação» e de «fundação») compreendia o combate vitorioso de um deus

(1) R. Girshman, «A propos de Persépolis», pp. 265, 277; ver também A. U. Pope, «Persepolis, a Ritual City».

(2) Nem mesmo Ktesias, que vivera durante 24 anos na corte do Grande Rei, menciona Persépolis, o que indica o valor esotérico dessa cidade sagrada; cf. K Erdmann, «Persepolis», pp. 46-47. Efectivamente, o mundo ocidental soube da existência de Persépolis quando ela foi destruída por Alexandre Magno.

(3) Cf. Gnoli, «Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi», pp. 23 s.

ou de um herói mítico contra um monstro marinho ou um dragão (cf. por exemplo, Indra-V*r*tra, Baal-Yam, Zeus-Tífon etc.). Foi possível mostrar que uma encenação análoga existia entre os indianos védicos e no Irão antigo (1), ainda que neste último caso as fontes sejam tardias e apresentem o mito fortemente historicizado. Efectivamente, o combate do herói Thraêtona contra o dragão Azi Dahâka a que alude o Avesta (*Yashts*, 9: 145; 5: 34; 19: 92 s.) é relatado por Firdusi como a luta do Rei Farîdûn (< Frêtôn < Thraêtona) contra um usurpador estrangeiro, o dragão Azdahak, que havia capturado e desposado as duas irmãs do soberano legítimo, Jamsed (< Yima-Xsaêta). Farîdûn — como Thraêtona — sai vitorioso, mata o dragão e liberta (e desposa no devido tempo) as duas princesas cativas. Ora, as tradições tardias esclarecem que foi no dia de Ano Novo que o Rei teria vencido Azdahak (2). Os heróis e os reis iranianos gozam da fama de terem morto dragões (cf., por exemplo, a lenda de Ardashir), motivo aliás, muito difundido e que retomaremos. Acresce que, no Irão como noutras terras, o processo de historicização dos temas e das personagens míticas é contrabalançado por um processo contrário: os adversários reais da nação ou do império são imaginados como monstros, e particularmente como dragões (3).

O que importa reter por ora é o facto de que o rei iraniano era responsável pela conservação e pela regeneração do Mundo; isto é, no plano que lhe era próprio, ele combatia as forças do mal e da morte, e contribuía para o triunfo da vida, da fecundidade e do Bem. Zaratustra aguardava a Renovação universal através da Boa Religião. Em conclusão, todo o sacerdote do zoroastrismo acreditava antecipar, mediante seus sacrifícios, a transfiguração escatológica. O que os reis realizavam *no começo* e anualmente os sacerdotes tinham esperança de levar a cabo todos os anos — e o Saoshyant executá-lo-á de um modo definitivo na Renovação final. Ignoramos se havia, na época dos Aqueménidas, um conflito ou uma tensão secreta entre as duas ideologias religiosas: a real e a sacerdotal. A amizade do rei Vishtaspa para com o Profeta podia constituir um modelo exemplar. Mas a confrontação ficará definida mais tarde, no Governo dos Sassânidas. O fenómeno também se verificou noutros lugares: o príncipe Sidharta transforma-se em Buda, e a sua soteriologia substitui a dos brâmanes.

(1) Ver Wikander, *Vayu*, pp. 128 s.; G. Widengren, *Stand u. Aufgabe*, pp. 51 s.; *is.*, *Les Religions de l'Iran*, pp. 58 s.

(2) Cf. Widengren, *Rel. de l'Iran*, p. 66.

(3) Cf. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (nova edição, 1969), pp. 51 s.

8. O PROBLEMA DOS MAGOS. OS CITAS.

Ao propagar-se em direcção ao Ocidente, o zoroastrismo chocou-se com outros tipos de religião e sofreu as suas influências. Da mesma forma, o mazdeísmo dos Aqueménides também sofreu modificações. Xerxes, o filho de Dario, proibiu, em toda a extensão do seu império, o culto dos *daêvs* — facto que ainda mais o aproxima da religião de Zaratustra. Mais tarde, porém, e precisamente a partir das inscrições de Artaxerxes II (405-359), Mithra e Anahita aparecem ao lado de Aúra-Mazda. Ora, como veremos, um sincretismo análogo manifesta-se no Avesta recente, onde os mesmos nomes de deuses são citados ao lado de Aúra-Mazda e dos Amesha Spenta (1).

O problema dos Magos e das suas relações com o zoroastrismo também continua a ser objecto de controvérsia. Foram eles considerados, por exemplo, como uma tribo aborígine de feiticeiros e de necromantes, responsáveis pela degradação do zoroastrismo ou, ao invés, como os verdadeiros discípulos de Zaratustra e seus missionários no Irão ocidental. Eles parecem ter sido, na época do Império Medo (século VII), uma casta hereditária de sacerdotes medos, comparáveis aos levitas e aos brâmanes (2). Sob os Aqueménidas, representam a classe sacerdotal por excelência. Conforme as informações de Heródoto, praticavam a interpretação dos sonhos (I, 107 s.), faziam profecias sacrificando cavalos de cor branca (VII, 113) e, durante os sacrifícios, salmodiavam uma «genealogia dos deuses» (I, 132), o que indica que eram os guardiães de uma tradição de poesia religiosa (3). De qualquer modo, os Magos tinham retomado diversos ritos e costumes zoroastristas e acabaram por ser considerados como os discípulos de Zaratustra; de facto, este foi considerado um Mago por certos autores gregos.

Foi ainda Heródoto o responsável pela transmissão das mais preciosas informações referentes aos iranianos do Norte, antes de mais os citas. Encontram-se entre eles o deus do céu (Papaios), Mithra (Hélio-Apolo), «Ares», o deus da guerra, a deusa da Terra e Afrodite Urânia (IV, 59). Heródoto narra uma lenda nacional sobre a origem das tribos citas e do poder real (IV, 5 s.). O mito explica-se pela ideologia tripartida dos indo-europeus, e sobrevive na epopeia popular dos ossetas do Cáucaso, descendentes dos citas e dos alanos.

O historiador grego afirma (IV, 59), que os citas não possuíam templos, altares ou estátuas. No entanto, sacrificavam anualmente a «Ares» cavalos e

(1) Widengren supõe, entretanto, que Mithra era alvo, na Mérsia, de um culto que não se pode desprezar, já durante o reinado de Dario I (*Religions*, p. 148).

(2) Cf. Zaehner, *Dawn*, p. 163.

(3) Widengren, *op. cit.*, p. 139; cf. também pp. 135 s.

carneiros, e um por cento dos prisioneiros de guerra; o deus era representado por um gládio de ferro instalado sobre um montículo artificial. Sacrifícios humanos (uma das suas concubinas, muitos criados) e de cavalos acompanhavam o sepultamento dos reis (IV, 71 s.). Finalmente, é importante observar o carácter «xamânico» de determinado rito: os citas lançavam sementes de cânhamo sobre pedras incandescentes, e Heródoto, que não tinha compreendido que se tratava de um acto religioso, acrescenta que a fumaça os tornava «tão felizes que urravam de prazer» (IV, 73). É muito provável que se tratasse de uma experiência extática cujos paralelos se podem encontrar na tradição zoroastrista (§ 102).

9. ASPECTOS NOVOS DO MAZDEÍSMO: O CULTO DO HAOMA.

O *Yasna-de-sete-capítulos*, escrito em prosa e constituindo as *gâthâs* 35-42, reflecte o início de um processo bastante complexo de adaptação e de integração. No vocabulário, antes de tudo, observam-se algumas inovações significativas: os Amesha Spenta são mencionados pela primeira vez em grupo, e encontra-se o termo *yazata* («deuses») que se tornará importante no mazdeísmo posterior. Distingue-se certa tendência para a ressacralização das realidades cósmicas. O fogo é identificado com o Espírito Santo, Spenta Mainyu (*Yasna*, 36: 3); juntamente com o Sol, o fogo é associado a Aúra-Mazda (1). O Sol é a forma visível do Senhor, «o mais elevado do elevado» (*Yasna*, 36: 6). Asha, a verdade, é associado à luz. Por outro lado, já se observou a preeminência de Asha no *Yasna-de-sete-capítulos*: é invocado conjuntamente com Aúra-Mazda e proclama-se a união do Senhor com a Verdade «para sempre» (*Yasna*, 40: 2; 41: 6). Asha agora significa mais do que Verdade, Justiça, Ordem; é uma personificação de estrutura ao mesmo tempo cósmica e espiritual (2); chamam-lhe «o mais propício, benfazejo, imortal, feito de luz» (*Yasna*, 37: 4). Vohu Manah, que inspirava Zaratustra nas *gâthâs*, é relegado para posição subalterna.

Mais surpreendente ainda: fala-se das «boas esposas» de Aúra (as Ahurânis), que são as Águas: «Veneramos as Ahurânis, as Águas» (*Yasna*, 38: 3) (3). E Haoma ganha um lugar importante no culto: «Adoramos o glorioso Haoma

(1) Nos *Yasna* posteriores – 1: 11; 3: 13; 7: 13 –, o Sol será chamado «o olho de Aúra-Mazda», o que indica a reactualização de uma ideia indo-iraniana arcaica, pois já no Rig Veda (I, 50, 6) o sol é o olho de Varuna.

(2) Zaehner, *Dawn*, p. 64.

(3) Como observa Zaehner (*Dawn*, p. 65), nos textos posteriores as Águas são esquecidas; a esposa de Aúra-Mazda será Ârmaiti, o Bom Pensamento das *gâthâs*, mais tarde identificado com a Terra. Trata-se, sem dúvida, de uma relíquia da religião tradicional iraniana.

que faz prosperar a vida, veneramos o Haoma, do qual a morte foge» (*Yasna*, 42: 5). Muitos autores interpretavam essa exaltação do Haoma como prova do sincretismo, posterior à morte de Zaratustra, entre a mensagem do Profeta e a religião tradicional. No entanto, se é verdade que Zaratustra aceitava realmente o culto do Haoma, estigmatizando apenas os seus excessos, não se trata de sincretismo, mas de uma promoção solene dos valores da velha «religião cósmica» indo-iraniana.

As *gâthâs* de Zaratustra e a *Gâthâ-dos-sete-capítulos* fazem parte da liturgia sacramental, a *yasna*, em que grande porção consiste em invocações monótonas dos Seres divinos. Os *Yashts* são hinos que se dirigem, separadamente, às diferentes divindades. Trata-se de determinados deuses que Zaratustra ignorara, como, por exemplo, Mithra, mas também de personagens divinas ou personificações das realidades religiosas, como o Haoma. O *Hôm-yasht* (*Yasht*, 20) justifica o culto do Haoma por meio de um audacioso mito de origem: enquanto Zaratustra santificava o fogo e recitava as *gâthâs*, o Haoma aproximou-se dele e convidou-o a colhê-lo e a espremê-lo. Interrogando-o, o Profeta soube que Vivahvant foi a primeira pessoa a espremer o *haoma*, alcançando como recompensa o nascimento de um filho, o rei Yima, «o mais religioso dos humanos» (*Yasht*, 20: 45).

Voltaremos a tratar da significação e da pré-história dessa encenação mítico-ritual: a progenitura obtida em decorrência, e por força, de um sacrifício. Frisemos que Yima e o rito do *haoma* são exaltadas no mazdeísmo juntamente com os sacrifícios cruentos (*Yasht*, 11: 4-7). Tal promoção da herança indo-iraniana suscitou evidentemente fortes resistências: com efeito, os sacrifícios cruentos foram mais tarde definitivamente suprimidos, e o *haoma* desapareceu como bebida embriagante, sendo substituído por uma mistura de suco de ervas, de água e de leite (1).

10. A EXALTAÇÃO DO DEUS MITHRA.

Ainda mais surpreendente, e mais importante para a história do mazdeísmo, é o *Mihr Yasht* (*Yasht*, 10), o extenso hino em honra de Mithra. «Quando criei Mithra nas amplas pastagens, declara Aúra-Mazda, fi-lo tão digno de veneração ou de reverência quanto eu mesmo» (*Yasht*, 10: 1). Ou seja, toda a grandeza, potência e criatividade de Mithra são obra do Senhor Sábio e Prudente. Reconhece-se nesse prólogo o esforço da teoria mazdeísta no sentido de tornar a confirmar a omnipotência de um só Deus Supremo. De facto, o *Mihr Yasht*

(1) Widengren, *op. cit.*, p. 131; cf. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 96 s.

relata e justifica a promoção de Mithra à eminência que era sua antes da reforma de Zaratustra. Quando, no final do hino, os dois deuses são reunidos, o autor utiliza a fórmula *Mithra-Aúra* (*Yasht*, 10: 145), réplica do conhecido binómio védico Mitra-Varu*na* (1).

Entretanto, o deus exaltado no *Mihr Yasht* não foi reintegrado no mazdeísmo sem certas transformações. Podem-se identificar no hino inclusive os diferentes momentos de uma discreta teogonia: uma série de actos e de gestos de Aúra-Mazda visam justamente a glorificação e a promoção de Mithra. Salientemos antes de mais a sua multivalência: Mithra é, certamente, o deus dos contratos, e, ao prometer adorá-lo (*Yasht*, 10: 4-6), o fiel assume o compromisso de não romper os contratos. Mas ele é igualmente o deus da guerra e mostra-se violento e cruel (massacra furiosamente os *daêvas* e os ímpios com a sua clava, *vazra*, traço que o aproxima de Indra); ele é igualmente deus solar, associado à Luz (10: 142), tem mil orelhas e dez mil olhos (10: 141), ou seja, é omnividente e omnisciente, como todo o deus soberano, mas é, além disso, o provedor universal que assegura a fertilidade dos campos e dos rebanhos (10: 61 s.). O fenómeno é comum na história das religiões: uma divindade é cumulada de prestígios múltiplos, e às vezes contraditórios com o propósito de obter uma «totalidade» necessária à sua promoção, momentânea ou permanente, à categoria dos grandes deuses.

Aúra-Mazda e os Amesha Spenta constroem-lhe uma casa sobre o monte Hara, isto é, no mundo espiritual que se localiza além da abóbada celeste (10: 49-52) (2). Apesar disso, Mithra queixa-se ao Senhor de que, mesmo sendo o protector de todas as criaturas, não é adorado com orações, à semelhança dos outros deuses (10: 54). Provavelmente, ele recebe o culto que exige, pois a sequência do hino mostra Mithra sobre um carro puxado por cavalos brancos (62 s.) ou, acompanhado por Sraosha e Rashnu, percorrendo a Terra durante a noite e exterminando os *daêvas* (95-101), ou perseguindo aqueles que não respeitam os contratos (104-111). Ainda mais significativas são as etapas da elevação de Mithra à categoria de deus supremo. Inicialmente Aúra-Mazda consagra Haoma como sacerdote de Mithra e Haoma adora-o (88), isto é oferece-lhe sacrifícios. Em seguida, Aúra-Mazda prescreve o rito adequado ao culto de Mithra (119-122) e ele próprio o executa no Paraíso, na Casa do Canto (124). Depois dessa apoteose, Mithra volta novamente à Terra para combater os *daêvas*,

(1) G. Dumézil mostrou que o lugar de Mithra foi tomado, nas *gâthâs*, por Vohu Manah; cf. também Widengren, *op. cit.*, p. 31.

(2) Conhece-se o sentido desse motivo mítico: a construção de um templo, no céu, pelos membros do panteão, exalta a vitória (muitas vezes de tipo cosmogónico; cf. Marduk) de um deus e consagra a sua promoção a uma categoria suprema (cf. Baal). Evidentemente, esse episódio mitológico traduz-se, ao nível da humanidade, pela erecção de um santuário em honra do deus (cf. § 50).

enquanto Aúra-Mazda permanece na Casa do Canto. A reunião de Aúra-Mazda e de Mithra sela a sorte dos *daêvas*. Mithra é adorado como a luz que ilumina o mundo inteiro (142-44). E o hino termina com as seguintes palavras: «através da planta *barsom* adoramos Mithra e Aúra, os gloriosos [Senhores] da Verdade, livres para sempre da corrupção: [adoramos] as estrelas, a lua e o sol. Adoramos Mithra, o Senhor de todas as terras» (145).

Mithra foi promovido no mazdeísmo principalmente na qualidade de deus-paladino na luta contra os *daêvas* e os ímpios. O facto de Aúra-Mazda lhe abandonar inteiramente essa função indica uma certa tendência à *otiositas* neste último: mas, como o combate contra as forças do Mal é a principal obrigação do mazdeísmo, podemos interpretar o hino como uma «conversão» de Mithra, e portanto como uma vitória do Senhor.

11. AÚRA-MAZDA E O SACRIFÍCIO ESCATOLÓGICO.

O processo de sincretismo entre a velha religião étnica e a mensagem de Zaratustra pode ser percebido noutros hinos. Assim, por exemplo, no *Yasht* VIII, dedicado ao *yazata* Tistrya (personificação da estrela Sírio), Tistrya lamenta-se por não ter conseguido vencer o demónio Apaosa — que mantinha presas as Águas e ameaçava arruinar toda a Criação — porque os homens o ignoraram nos seus ritos. Então Aúra-Mazda venera Tistrya, oferecendo-lhe um sacrifício (*yasna*); como resultado, este sai vitorioso do combate contra o *daêva* e assegura a fertilidade da terra. Aúra-Mazda sacrifica igualmente a Anâhitâ e roga-lhe «que lhe conceda este favor: que eu induza o piedoso Zaratustra a pensar, a falar e a agir em conformidade com a Boa Religião» (*Yast*, 5: 17-19). Além disso, o Senhor Sábio e Prudente faz um sacrifício a Vayu e implora-lhe «que lhe conceda o seguinte favor», que ele possa executar as criaturas de Angra Mainyu (*Yasht*, 15: 3). Tão inesperada é a declaração de Aúra-Mazda que, sem o auxílio prestado pelas *fravashis* — que são as almas pre-existentes dos homens — a humanidade e os animais teriam desaparecido e o mundo material estaria sob o império da Mentira (*Yasht*, 13: 12).

Zaehner (1) vê nesses textos uma contradição da doutrina de Zaratustra a auto-humilhação de Aúra-Mazda, que não só venera os Seres subordinados como lhes solicita auxílio. Na verdade, a importância decisiva atribuída ao auxílio das *fravashis* lembra um certo tipo de *deus otiosus*, quando o Criador parece sofrer de uma «fadiga mental» que o obriga a apelar a determinados ani-

(1) *Dawn and Twilight*, p. 81.

mais e até ao seu adversário (1). Mas o facto de que Aúra-Mazda venera (*yaz-*) este ou aquele deus consagrando-lhe sacrifícios (*yasna*) não implica necessariamente que ele se coloque numa situação subordinada. Os *Yashts* enfatizam o poder criador dos ritos e da liturgia, e apresentam Aúra-Mazda na sua função sacerdotal (2). Oferecendo-lhe um sacrifício, Aúra-Mazda decuplica a força mágico-religiosa do destinatário. O que ressalta dos hinos é sobretudo a importância excepcional do sacrifício, concepção sem dúvida iraniana, mas que se desenvolve principalmente nos *Bramanas*, e que se tornará cada vez mais central no mazdeísmo.

Como entre os outros povos indo-europeus, o fogo ritual desempenha o papel mais importante. *Yasna* «é essencialmente um sacrifício de *haoma* realizado diante do fogo» (Duchesne-Guillemin, p. 71). A conservação, a purificação e a fundação dos fogos sagrados assumiram, no mazdeísmo, proporções desconhecidas noutras religiões. Para todo o rei mazdeísta, o acto religioso por excelência consistia em fundar um fogo, isto é, em erguer um templo, dotá-lo de rendimentos e nomear-lhe sacerdotes (3). Embora Zaratustra tenha condenado alguns sacrifícios cruentos, não é certo que os rejeite a todos. De qualquer forma, os sacrifícios de animais são conhecidos no Avesta (*Yasna*, 11: 4; *Yash*, 8: 58). De mais a mais, eles são profusamente atestados no Governo dos Aquemênidas, na época parta e sob os Sassânidas (4).

No § 104, vimos em que sentido Zaratustra — que dá a si mesmo o nome Saoshyant e exclama: «Pudéssemos nós ser os que renovarão esta existência» (*Yasna*, 30: 9) — revalorizou — a antiga encenação mítico-ritual que assegurava a renovação do Mundo através da repetição ritual da cosmogonia. No zoroastrismo, a intenção escatológica do sacrifício é continuamente reforçada, sem que, entretanto, o valor cósmico seja apagado. Pode-se discernir um processo análogo na «historicização» dos ritmos e dos fenómenos cósmicos no jeovismo (§ 57). O combate contra os monstros e outros temas heróicos tradicionais são interpretados como momentos do drama escatológico mazdeísta, a saber, a luta contra os *daêvas*, a espera e a preparação da Renovação universal (*fraso-kereti*). Uma vez que o Mundo era simbolicamente recriado e uma vez que o Tempo era renovado pelo rito do Ano Novo, a Renovação escatológica acabou por ser situada nos limites da mesma encenação. O sacrifício realizado pelo sacerdote zoroatrista antecipa o sacrifício final, por meio do qual

(1) Trata-se, nesse caso, de um motivo cosmogónico «dualista», bastante conhecido no folclore da Europa oriental, da Ásia central e da Sibéria, mas atestado também no zurvanismo; cf. Eliade, « Le Diable et le Bon Dieu» (*de Zalmoxis à Gengis Khan*, pp. 84 s.).

(2) Cf. G. Gnoli, «Note su Yasht VIII», pp. 95 s.

(3) Duchesne-Guillemin, *La Religion*, p. 84, nota i (bibliografia).

(4) *Ibid.*, pp. 100 s. Ver § 103, acima.

Saoshyant efectuará a Renovação. O oficiante, por conseguinte, identifica-se com Saoshyant e, implicitamente, com Zaratustra (1).

Mais tarde, as duas intenções do sacrifício — escatológica e cosmogónica — serão de novo ligadas. As tradições conservadas nos textos pehlvis mencionam uma série de sacrifícios por meio dos quais Aúra-Mazda criou o Cosmos, o homem primordial e Zaratustra (2). A Renovação escatológica dar-se-á durante a festa do Ano Novo, e nesse momento os mortos ressuscitarão, serão julgados e, por fim, «imortalizados». Convém não esquecer que a renovação universal, assim, como a Criação original, serão resultado de um sacrifício. Os textos pehlvis evocam com abundância de pormenores o sacrifício final que será executado por Saoshyant e pelos seus assistentes, e de que participarão Ohrmuzd e os Amesha Spenta, e depois do qual os homens ressuscitarão e se tornarão imortais, e o Universo na sua totalidade, será radicalmente regenerado (3).

Vê-se em que sentido o zoroastrismo utilizou os valores arcaicos do sacrifício: Zaratustra fizera a proclamação de uma «guerra santa» contra as forças do Mal; cada fiel, ao escolher a Boa Religião, era chamado a combater os *daêvas*, a «purgar» o mundo dos demónios; noutros termos, ele colaborava na obra de saneamento universal de Aúra-Mazda e de seus Arcanjos. A função redentora da Boa Religião foi gradualmente reforçada pela glorificação do poder criador do rito. Uma vez que a finalidade última era a regeneração universal, valorizou-se a função fundamental, cosmogónica, do sacrifício: com efeito, a Renovação escatológica não só «salva» a humanidade, mas ainda a recria, efectuando a ressureição dos corpos. Isso implica uma nova Criação, indestrutível, incorruptível. Tal como á anunciado pelo *Yasht*, 19: 90: «O mundo material não se extinguirá mais [...] a Mentira perecerá».

12. A VIAGEM DA ALMA DEPOIS DA MORTE.

Os ritos funerários, as mitologias da morte, as concepções relacionadas com a pós-existência da alma transformam-se lentamente, apesar das reformas e das conversões. Isso equivale a dizer que muitas informações fornecidas por textos avésticos e pehlvis são igualmente válidas para a época pré-zaratustriana. O rito atestado no Irão ocidental, especialmente a incineração dos corpos e o sepultamento das cinzas numa urna, difundiu-se, com o zoroastrismo, por

(1) Molé, *Culte et cosmologie*, p. 134. O Saoshyant é o salvador final, identificado com Zaratustra e, de acordo com certas tradições tardias, descendentes da semente do Profeta miraculosamente conservada no lago Kasaoya.
(2) A *Rivayât* pehlvis 16 B, fragmento traduzido para o francês por Molé, *op. cit.*, pp. 126 s.
(3) Ver os textos traduzidos para francês por Molé, pp. 87 s., 90, 126 s. etc.

outras regiões. Ainda mais arcaico era um costume específico das estepes da Ásia central: a exposição dos corpos num sítio determinado, onde serviam de pasto e abutres e caês (1). Os iranianos do Oriente praticavam as lamentações rituais e supliciavam-se com pancadas, chegando mesmo ao suicídio. Mas o zoroastrismo proíbe drasticamente «os choros e as lamentações», afirmando que se tratava de invenção de Angra Mainyu (2).

Quanto às experiências da alma depois da morte, encontramos alguns motivos familiares: a travessia de uma ponte, a ascensão celeste, o julgamento, mas também o tema do encontro com o seu próprio Eu. Um poema que fazia parte do *Hâdôxt Nask* (*Yasht*, XXI-XXII) relata que a alma (*urvan*) do justo permanece ao lado do seu corpo durante três dias. Por volta do término da terceira noite, um vento perfumado eleva-se do Sul, e a *dâenâ* do morto aparece «sob a forma de uma formosa jovem, radiosa, de braços brancos, cheia de vigor, de bela aparência, recta de corpo, grande, de seios empinados... com 15 anos» (*Hâdôxt Nask*, 9). Ao revelhar-lhe a sua identidade, a *dâenâ* acrescenta: «Gentil que eu era, tu me tornaste ainda mais gentil pelos teus bons pensamentos, pelas tuas boas palavras, pelas tuas boas acções, pela tua boa religião; bela, tu me tornaste ainda mais bela; desejável, ainda mais desejável me fizeste...» (*ibid.*, 14). Depois, com quatro passos, a alma atravessa as três esferas celestes (3) e atinge «as luzes sem começo» (*ibid.*, 15), ou seja, o Paraíso. Certo morto indaga a maneira como passou da «existência corporal para a espiritualidade, da existência cheia de perigos para a existência sem perigo» (*ibid.*, 16), mas Aúra-Mazda atalha: «Não o interrogues, pois que lhe recordas o caminho horrendo, perigoso, ligado à separação, pelo qual passou, e que consiste numa separação do corpo e da consciência» (*ibid.*, 17) — alusão às provas dramáticas da viagem (4). Aúra-Mazda ordena que se lhe ofereça «manteiga da primavera» (5), que é, para o justo, «o alimento depois da morte» (*ibid.*, 18). A alma do mau, ao contrário, encontra no vento do Norte uma pavorosa megera e penetra na região das Trevas sem começo, onde Angra Mainyu exige que lhe dêem veneno (*ibid.*, 20-35).

Sublinhemos os traços característicos: 1) a alma encontra a sua *dâenâ*, isto é, o seu próprio Eu (6), que lhe é preexistente («gentil que eu era...»), mas

(1) Nyberg, *Die Religionen d. alten Irans*, p. 310; Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 53.

(2) Nyberg, *op. cit.*, pp. 316 s.

(3) São as esferas das estrelas, da lua e do sol, designadas no texto por «Bem pensado», «Bem dito» e «Bem feito»; Cf. Widengren, p. 125, citando Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», pp. 25 s.

(4) As melhores informações de que dispomos sobre essas provas são fornecidas pelos textos tardios, entre eles, *Mênôk i Xrat*, II, 115-117 e 53; cf. também Söderblom, *La vie future d'aprés de Mazdéisme*, pp. 91 s.; Pavry, *Doctrine*, pp. 19, 62 s.

(5) Sobre a significação religiosa da «manteiga da primavera», cf. Widengren, p. 126.

(6) Sobre a *dâenâ*, ver Gnoli, «Questioni sull'interpretazione...», pp. 361 s.

que é ao mesmo tempo o resultado da sua actividade religiosa na Terra («tu me fizeste mais gentil...»);(2) a *dâenâ* apresenta-se sob uma forma feminina arquetipizada, mantendo ao mesmo tempo uma aparência concreta; 3) trata-se, sem dúvida, de uma concepção indo-iraniana, visto que se encontra na *Kaushitaki-Upanishad*, I, 3-6: a alma daquele que toma o «caminho dos deuses» (*devayâna*) é acolhida, entre outras divindades, por Manasi (a «Inteligente») e Cakshushi (a «Clarividente»); em seguida, atravessa um lago e um riacho, penetra numa cidade e chega diante de Brahman, que lhe pergunta: «Quem és tu?» (1).

Não há qualquer referência à ponte Cinvat no *Hâdôxt Nask*. Entretanto, Zaratustra fala dela repetidas vezes (§ 103). Trata-se de uma concepção indo-iraniana, conhecida por outros povos indo-europeus, e atestada aqui e ali na história das religiões. A descrição clássica (2) narra com a dâenâ chega, acompanhada dos seus cães, e guia a alma do justo sobre a ponte Cinvat, por cima do Hara Berezaiti, a Montanha Cósmica (de facto, a ponte — que se acha no «Centro do Mundo» — restabelece a ligação entre a Terra e o Céu). Recebidas por Vohu Manah, as almas passam diante de Aúra-Mazda e dos Amesha Spenta. A separação entre bons e maus faz-se quer antes da Ponte, quer à sua entrada. Quanto ao julgamento da alma, de que falam os textos pehlvis e cujos juízes são Mithra assistido por Sraosha e Rashnu (munido de uma balança), as *gâthâs* desconhecem-no. Ele é, aliás, supérfluo na encenação: a travessia da Ponte, comparável a uma prova iniciatória, constitui em si mesma o julgamento, pois, segundo uma ideia extremamente difundida, a Ponte alarga-se sob os pés do justo e assume a forma de uma lâmina de barbear quando um ímpio dela se aproxima.

13. A RESSUREIÇÃO DO CORPO.

Ainda mais superficialmente zoroastrizados são os mitos e as crenças escatológicos cristalizados em torno de Yima. Enquanto, na Índia, Yama inspirava sobretudo a mitologia do Primeiro Morto, no Irão, Yima torna-se o Primeiro Rei e o modelo do Soberano perfeito. Para o que se propõe este capítulo, basta lembrar que a tradição iraniana associa o Paraíso original com o reinado de

(1) Cf. Wikander, *Vayu*, pp. 47 s. Widengren (*op. cit.*, pp. 57-67) lembra que o *Dâtistân i Denik*, XXIV, 5, designa a jovem com a expressão «tesoureira das boas acções», tal como, segundo o texto budista *Dhammapada*, 219 s., os virtuosos «são recebidos pelas suas boas acções como se fossem seus caros parentes». A viagem celeste do morto é sob todos os aspectos, semelhante à ascensão extática da alma através das esferas estelar, lunar e solar, antes de chegar ao Paraíso (*garôd-mân*), ascensão que é relatada na obra tardia *Ardai Virâz Nâmak*.
(2) *Vîdêvdât*, 19: 28-32; Söderblom, *op. cit.*, pp. 89-90. Segundo o *Vîdêvdât*, 13: 19, os cães guardam a Ponte; cf. os cães de Yama.

Yima: pelo espaço de um milénio, não havia nem morte nem sofrimento e os homens não perdiam a sua juventude (1). Entretanto, quando Yima começou a pronunciar mentiras, o seu *xvarenah* abandonou-o e, por fim, também ele perdeu a imortalidade (2).

Um outro mito escatológico, ainda que, na origem independente, foi incorporado pela teologia zoroastrista à mitologia de Yima: Aúra-Mazda adverte Yima que um inverno de três anos de duração acabará com toda a vida sobre a Terra, e pede-lhe que construa um recinto (*vara*), dentro do qual ele colocará, a fim de os salvar, os melhores dentre os homens e os germes de todas as espécies animais. O *vara* foi imaginado como uma morada subterrânea, pois nem o sol, nem a lua, nem as estrelas brilham (3). Trata-se de uma escatologia arcaica, talvez indo-europeia (cf. o inverno Fimbul na tradição germânica), mas que não corresponde, de forma alguma, à visão zaratustrista. Compreende-se, contudo, o porquê da introdução de Yima nesse enredo mitológico do fim do mundo: ele era o Rei fabuloso da Idade de Ouro, e no *vara* estavam conservados, ou, mais exactamente, «salvos», os germes de uma humanidade futura, pronta a conhecer, depois da catástrofe escatológica, a existência paradisíaca dos «primeiros tempos».

Uma outra ideia escatológica vem acrescentar-se: a da ressureição dos corpos. A crença parece muito antiga, mas está expressamente proclamada no *Yasht*, 19, 11 e 89 (cf. também *Yasht*, 13, 129), que fala na «ressureição dos mortos» relacionada com a chegada «Daquele que Vive», ou seja, do Saoshyant anunciado por Zaratustra. A ressureição enquadra-se, portanto, na Renovação final, que implica por outro lado o julgamento universal. Várias ideias, algumas das quais bastante antigas, articulam-se agora numa grandiosa visão escatológica: o mundo renovado de um modo radical e completo representa, efectivamente, uma nova Criação que não mais será tornada impura pela acção dos demónios; a ressureição dos mortos, na verdade a recriação dos corpos, equivale a uma cosmogonia, graças ao paralelismo microcosmos-macrocosmos, concepção arcaica comum aos diversos povos indo-europeus, mas que teve um desenvolvimento considerável na Índia e no Irão.

Como vimos no § 104, a Renovação final, já prefigurada na liturgia celebrada por Zaratustra, é antecipada nos rituais do Ano Novo (*Nawrôz*). A tradição acaba por situar nas proximidades do Ano Novo os três acontecimentos decisivos do drama cósmico e humano: a Criação, a revelação da «Religião» e

(1) *Yasna*, 9, 4 s.; ver outras referências em Söderblom, *op. cit.*, pp. 175 s. e A. Christensen, *Les Types du premier homme*... II, pp. 16 s.

(2) Ver Christensen, *op. cit.*, *passim*, e G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, II, pp. 288 s.

(3) *Vîdêvdât*, II, 20-32; cf. Söderblom, *op. cit.*, pp. 172 s. Ver também *Bundahisn*, XXXIX, 14: *Mênôk i Xrat*, LXII, 15; Dumézil, *op. cit.*, II, pp. 247 s.

a Renovação escatológica (1). Mas como o ano representa a totalidade do tempo cósmico, os dez últimos dias de cada ano antecipam de certa maneira o drama escatológico. É o intervalo fabuloso em que as almas retornam à Terra: um *Yasht* (13: 49-52) invoca as *fravashis* (2), que circulam livremente durante os dez últimos dias do ano. A crença é universalmente difundida, mas os zoroastristas, como outros teólogos antes e depois deles, enquadram-na num sistema mais vasto: segundo a tradição pehlvi, Ohrmuzd terminou a criação do homem durante esses dez últimos dias do ano; consequentemente, as *fravashis* chegam à Terra no momento da criação do homem, e retornam no final do Tempo, aquando da ressurreição dos corpos (3).

Os textos tardios desenvolvem o paralelismo entre as festas do Ano Novo e a Renovação escatológica, quando se verificará a ressurreição. Por ocasião de cada Ano Novo, recebem-se roupas novas e, no fim do Tempo, Ohrmuz dará aos ressuscitados vestes gloriosas (4). Como vimos no § 104, é depois do sacrifício realizado por Saoshyant, com ou sem a assistência de Aúra-Mazda, que se produzirá a Renovação universal e a ressureição dos corpos. Esse sacrifício escatológico repete de certa maneira o sacrifício cosmogónico: é por isso que ele é similarmente «criador». A ressurreição, e o seu corolário, a indestrutibilidade dos corpos, representa uma evolução audaciosa do pensamento escatológico de Zaratustra; trata-se, em suma, de uma nova concepção da imortalidade (5).

Aúra Mazda – principal divindade zoroástrica. Antigo Irão.

(1) Cf. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, p. 120.

(2) As *fravashis* são as almas dos justos e, ao mesmo tempo, os seus arquétipos celestes. Na qualidade de «anjos-da-guarda» dos fiéis, as *fravashis* lutam contra as encarnações do Mal; as fontes tardias descrevem-nas como cavaleiros armados que protegem o Céu; cf. Widengren, *Rel. de l'Iran*, p. 39. A figura complexa das *fravashis* é, ao que parece, o resultados de um longo processo de sincretismo religioso.

(3) Ver os textos citados por Molé, *op. cit.*, p. 109.

(4) *Saddar Bundehes*, 32-37, traduzido para o francês por Molé, p. 111.

(5) As duas criações – «espiritual» (*mênôk*) e material (*gêtik*) – assim como a mitologia do Homem Primordial (*Gayomart*), serão discutidas mais adiante.

CAPÍTULO XIV

A Religião de Israel na Época dos Reis e dos Profetas

1. A REALEZA: O APOGEU DO SINCRETISMO.

«Quando Samuel envelheceu empossou os filhos como juízes de Israel». Estes, porém, não seguiram o seu exemplo, e então os anciãos vieram ter com ele e disserem-lhe: «Dá-nos um rei, como o têm todas as nações, para que ele nos julgue» (*I Samuel*, 8, 1-5). A realeza era, portanto, uma instituição estrangeira. Alguns adversários não lhe pouparam críticas, pois a seus olhos Jeová era o único rei de Israel. Contudo, desde o início, a realeza foi considerada agradável a Jeová. Depois de ter sido ungido por Samuel, Saul recebeu o «espírito de Jeová» (*I Samuel*, 10, 6). Pois o rei era o «ungido» (*mâsiah*) de Deus (*I Samuel*, 24, 7, 11; 26, 9, 11, 16, 23 etc.); ele era adoptado por Jeová, e tornava-se de certa forma seu filho: «E eu serei seu pai, e ele será meu filho» (*II Samuel*, 7, 14). Mas o rei não é gerado por Jeová; ele é apenas reconhecido, «legitimado» por uma declaração especial (1). Jeová concede-lhe o domínio universal (Salmo 72: 8) e o rei senta-se no seu trono ao lado de Deus (*Salmo* 110: 1 e 5; *I Crónicas*, 28: 5; 29: 23 etc.). O soberano é o representante de Jeová; por conseguinte, pertence à esfera divina. Mas a posição excepcional de Jeová torna impossível

(1) Cf. Fohrer, *History of Israelite Religion*, p. 147. O povo de Israel era igualmente «filho» de Jeová (Fohrer, *op. cit.*, pp. 185 s.).

a «divinização» do rei (1): este é, por excelência, o «servo» de Jeová (a palavra é aplicada 60 vezes a David).

A cerimónia da coroação compreende, ao lado de outros ritos, a unção, a proclamação da realeza e a entronização (2). Na qualidade de representante de Jeová, o rei de Israel, à semelhança dos soberanos do Oriente antigo, deve manter a ordem cósmica (*Salmo* 2: 10-12), impôr a justiça, defender os fracos (*Salmo* 72: 1 s.), assegurar a fertilidade do país: «Ele descerá como a chuva sobre a relva... Profusão de trigo sobre a terra, até ao cimo das montanhas!» (*Salmo* 72: 16, 6). Reconhecem-se as imagens tradicionais de um reino «paradisíaco», imagens que as profecias messiânicas tornarão a utilizar com brilhantismo. (Por outro lado, a espera do rei ideal, o *Messias*, é solidária da ideologia real). A realeza foi interpretada como uma nova aliança entre Jeová e a dinastia de David, prolongamento da Aliança do Sinai. É nessa *valorização de uma instituição estrangeira como novo acto da história sagrada* que se pode apreciar a originalidade da ideologia real israelita (3).

Salomão construiu o Templo em Jerusalém próximo do palácio real; ele associa assim o culto do santuário à monarquia hereditária. O Templo passa a ser a residência de Jeová entre os Israelitas. A Arca da aliança, que até então acompanhava os exércitos, está instalada na obscuridade do «Santo dos Santos» (*debir*). Mas, do seu santuário, a santidade de Jeová irradia sobre a cidade e espalha-se na direcção da Terra inteira (*Salmo* 15: 1; 24: 3; 46: 5; *Isaías* 31: 4; 48: 2; etc.). O monte Sião, sobre o qual foi erguido o Templo, é um «Centro do Mundo» (4). O Templo de Jerusalém torna-se o santuário nacional, e o culto real identifica-se com a religião do Estado. O ofício consiste em rituais propiciatórios e de expiação para a colectividade, mas compreende ainda preces públicas em favor do rei, da sua glória, e pelo exercício de sua justiça que assegura «a paz do povo» e a prosperidade universal (*Salmos* 20 e 72). Em suma, *a obra litúrgica renova as estruturas do mundo*.

À semelhança do Templo, que foi construído de acordo com um modelo estrangeiro, também o culto pediu emprestadas as formas cananeias. O sincretismo alcança proporções até então desconhecidas, pois a monarquia encorajava a fusão das ideias e práticas religiosas compartilhadas pelas duas camadas da população, os israelitas e os cananeus. Além disso, Salomão aceitou os cultos das suas esposas estrangeiras e permitiu a construção de santuários em honra

(1) Mesmo em textos tão intimamente ligados à realeza como os Salmos, é Jeová, e não o rei, que detém o papel central (Fohrer, *op. cit.*, p. 150).

(2) Ver os textos citados e discutidos por Ringgren, *La Religion d'Israel*, pp. 236 s.; Fohrer, *op. cit.*, pp. 142 s.

(3) Von Rad, *Old Testament Theology*, I, pp. 319 s.; Ringgren, p. 252.

(4) Sobre a importância desse simbolismo para a especulação posterior, ver Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, cap. I.

dos seus deuses (*I Reis*, 11: 6-7). Os reis consideravam-se chefes da religião do Estado, mas são escassas as informações de que dispomos sobre a sua função sacerdotal. Quando a Arca foi transportada para Jerusalém, David comportou-se como um sacerdote: dançou diante dela, ofereceu «holocaustos em presença de Jeová [...] e abençoou o povo em nome de Jeová Sabaoth» (*I Samuel*, 6: 16-18). Da mesma forma, Salomão abençoou a assembleia aquando da consagração do Templo (*I Reis* 8:14). E o *Salmo* 110:4 proclama o rei «sacerdote eterno segundo a ordem de Melquisedeque». Mas, noutras ocasiões, os reis foram criticados por terem realizado ritos que estavam reservados aos sacerdotes. É muito provável que o rei desempenhasse um papel nas cerimónias de expiação do Ano Novo. Por outro lado, certos Salmos parecem relacionar-se com um ritual de morte e de ressureição simbólica do rei. Pode-se portanto supor uma relação entre a festa do Ano Novo — compreendendo uma reactualização simbólica da Criação — e o ritual de «morte e ressureição» do rei (1).

Com a morte de Salomão, o reino dividiu-se em dois: o do Norte ou de Israel, e o do Sul ou de Judá. Como a Arca ficara em Jerusalém e as tribos do Norte não tinham acesso ao santuário comum, Jeroboão, o primeiro rei de Israel, instalou dois santuários, em Betel e em Dã, onde Jeová era adorado na forma de dois bezerros de ouro (*I Reis*, 12: 28-29). É possível que as estátuas tauromorfas tenham servido de morada ao Deus invisível. Trata-se, no entanto, de uma influência cananeia que violava a proibição das imagens, e essa inovação, tendo quase o carácter de apostasia, agravou o desentendimento entre os dois reinos (2).

2. JEOVÁ E A CRIATURA.

Um grupo inteiro de Salmos, os «Salmos da Entronização», exalta Jeová como Rei. Ele é «um grande Rei sobre todos os deuses» (95: 3); «Jeová reina, os povos tremem [...]. O rei que ama a justiça és tu; tu estabeleceste as normas da probidade, da justiça e do direito» (99: 1 e 5). Mas a ideia da realeza divina não depende da instituição da monarquia. A concepção é arcaica: Deus é senhor do mundo porque foi o seu criador. Jeová venceu o monstro primordial (Raabe, Leviatã, Tanin o Dragão), símbolo do Caos. Enquanto Cosmocrata, Deus reside no Céu e manifesta a sua presença ou a sua vontade nos fenómenos

(1) Cf. G. Allstrom, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Rituel des leidenden Koenigs*, pp. 143 s. Widengren, *Sakrales Koenigtum*, pp. 15 s.; Ringgren, *op. cit.*, pp. 249 s.; Fohrer, pp. 142 s.

(2) É importante lembrar que, enquanto a monarquia hereditária da dinastia davídica se manteve no Sul, a realeza foi, no Norte, mais ou menos carismática; cf. Ringgren, pp. 76 s.

metereológicos — relâmpagos, trovão, chuva. Já lembramos os seus atributos contraditórios (§ 59), fórmula bem conhecida da «totalidade». Jeová dispensa o bem e o mal, tira e dá a vida, abate e eleva (*I Samuel*, 2: 6 s.). A sua «cólera» é temível, mas também é compassivo. Jeová é por excelência «santo» (*qâdos*), o que significa que é ao mesmo tempo inacessível e perigoso, e que traz a salvação (1).

Criador e Rei do Mundo, Jeová é também o Juíz da sua Criação. «Quando eu tiver fixado o tempo, julgarei com justiça». (*Salmo* 75: 3). Ele julga com equidade (*Salmo* 96: 10). A sua «justiça», a um só tempo moral, cósmica e social, constitui a norma fundamental do Universo (2). Jeová é o «Deus Vivo»; por outras palavras, distingue-se tanto dos ídolos que «não falam» e que «é necessário transportar, pois não podem dar um passo» (*Jeremias*, 10: 5), como dos homens, «semelhantes à erva que cresce» (*Salmo* 10: 5). O homem é, também ele, um ser vivo (*nèfés*), uma vez que Deus lhe insuflou o «sopro» ou «espírito» (*rûah*); mas a sua existência é de curta duração. Além disso, enquanto Deus é espírito, o homem é carne (*basar*). Essa oposição não implica a depreciação religiosa do corpo; frisa a precaridade e o carácter efémero da existência humana, que contrasta com a omnipotência e a eternidade de Deus. A incomensurável distância entre esses dois modos de ser explica-se pelo facto de que o homem é uma criatura de Deus. Ele distingue-se entretanto, das outras criações, pois *foi formado à imagem de Deus* e reina sobre a Natureza.

A mortalidade do homem é consequência do pecado original, ou seja, do desejo de Adão de se tornar semelhante a Deus (§ 59). Os textos bíblicos insistem na futilidade da condição humana. O homem foi tirado do pó e em pó se há-de tornar (*Génesis*, 3: 19). Uma vida longa é o seu maior bem. Como em tantas outras culturas tradicionais, a morte é degradante: ela reduz o homem a uma pós-existência larvar no túmulo ou no *sheol*, região escura e aterradora nas profundezas da terra. Já que a morte é por excelência a negação da sua obra, Jeová não reina sobre o *sheol*. Por conseguinte, o morto está privado do contacto com Deus, o que constitui, para o fiel, a mais terrível das provações. No entanto, Jeová é mais poderoso do que a morte: se o desejasse, poderia arrancar o homem da sua sepultura. Alguns Salmos aludem a este prodígio: «Do *sheol* fizeste subir a minha alma; resgataste-me de entre aqueles que descem à sepultura» (30: 4); «Não morrerei, antes viverei [...]; Jeová castigou-me severamente, mas não me entregou à morte» (118: 17). São essas as únicas referências à ressurreição dos mortos antes do cativeiro na Babilónia (587-538), quando

(1) Ringgren, p. 86.

(2) A «justiça» aproxima-se do *mâsaru* babilónico e da *ma'at* egípcia: cf. Ringgren, *Word and Wisdom*, pp. 49 s., 58.

uma parte da população será submetida à influência da escatologia iraniana (cf. tomo II) (1).

«Escravo» ou «servo» de Jeová, o homem deve viver no temor do seu Deus. A obediência é o perfeito acto religioso. Em contrapartida, o pecado é a desobediência, uma ofensa aos mandamentos. Todavia, a consciência da precaridade não exclui a confiança em Jeová nem a alegria produzida pela benção divina. Mas as relações Deus-homem não ultrapassam esse estádio; a *unio mystica* da alma com o seu Criador é impensável para a teologia do Antigo Testamento. Ao reconhecê-lo como Criador e Soberano absoluto, o homem chega a conhecer pelo menos certos predicados de Deus. Uma vez que a Lei (*torah*) proclama com precisão a vontade divina, o essencial é seguir os Mandamentos, isto é, comportar-se de acordo com o direito ou a justiça (*sedhek*). O ideal religioso do homem é ser «justo», conhecer e respeitar a Lei, a ordem divina. Como lembra o profeta Miqueias (6:8): «Eu te mostrarei, ó homem, o que é bom para ti, e o que Jeová requer de ti: que actues segundo a justiça, e que ames a misericórdia, e que andes solícito com o teu Deus». O pecado leva à perda da benção (*berâkhâh*). Mas, como o pecado faz parte da condição humana, e uma vez que Jeová é misericordioso, a punição nunca é definitiva.

3. JOB, O JUSTO POSTO À PROVA.

Um exegeta acreditava que «o encontro do poder e da bondade resume a forma pela qual o Antigo Testamento concebe Deus» (2). Pode-se duvidar de que todos os leitores do livro de Job subscrevam um tal juízo. A história é de uma simplicidade trágica (3): trata-se da aflição de um justo, de quem Jeová muito se orgulhava. «Acaso consideraste tu o meu servo Job?», indaga Deus a Satã, o «acusador» celeste. «Não há quem se lhe compare na Terra: um homem íntegro e recto, que teme a Deus e se afasta do mal» (1:8). Mas Satã replica que a devoção de Job se explica pela sua prosperidade, ou seja, pela benção divina, e então Jeová consente que o «acusador» ponha à prova o seu mais fiel servidor. Job perde os seus filhos e a sua riqueza, e, atacado por uma «chaga maligna, desde a planta dos pés até ao alto da cabeça», senta-se entre as cinzas. Lamenta-se, amaldiçoando o dia do seu nascimento, mas não se revolta contra Deus. Três

(1) Mas a ideia da ressurreição já estava preparada pela teologia (a omnipotência de Jeová) e por certas crenças e ritos cananeus; cf. H. Riesenfeld, *The Resurrection in Ez. XXXVII*, pp. 5 s.; Widengren, *Sakrales Koenigtum*, p. 46; Ringgren, *La religion d'Israel*, p. 261.

(2) A Weiser, *Die Psalmen* (1950), p. 308, citado por Ringgren, p. 137.

(3) A data da redacção é incerta. Muito embora o texto, tal como o conhecemos, pareça pós-exílico, o conteúdo é antigo.

amigos dele se aproximam e, com longos discursos, tentam convencê-lo de que o simples facto de que ele *sofre* — portanto, de que é *punido* — prova a sua culpabilidade. Consequentemente, ele deve reconhecer e confessar os seus «pecados». Mas Job rejeita a explicação da sua desventura pela doutrina da retribuição. Ele sabe que o homem «não pode ter razão contra Deus»» (9: 2), que Jeová «aflige o inocente como o ímpio» (9:22); entretanto, dirigindo-se a Deus ousa dizer-lhe: «Bem sabes que não cometi impiedade alguma e que ninguém pode arrancar-me das tuas mãos»». (10: 7). Ele não compreende por que Deus persegue sem tréguas a sua própria criatura (10: 8-22), pois Job não duvida do carácter insignificante de toda a existência humana: «Contra uma folha, que é arrebatada do vento, ostentas o teu poder, e persegues uma palha seca?» (13: 25). Mas não consegue identificar a natureza do seu crime: «Quantas iniquidades e pecados cometi? Quais as minhas maldades e delitos?» (13:23) (1).

Um amigo condena a sua linguagem, pois, por definição, a criatura é culpada: «Que é o homem, para ser imaculado e para parecer justo, tendo nascido de uma mulher? Eis que entre os seus mesmos Santos nenhum há imutável, e nem os céus são puros na sua presença» (15: 14-15). Mas Job repete que se trata, no seu caso, de uma decisão pessoal de Jeová, cujo desígnio lhe escapa (19: 6-7). Quando outro amigo lhe fala da punição dos pecadores, Job lembra-lhe que os maus, que não servem a Deus, «permanecem com vida» e prosperam (21: 7-16). Se conhecesse um modo de chegar até ele, exporia a sua causa diante de Jeová, informá-lo-ia dos crimes que permanecem sem punição — mas o Senhor está distante, ausente, invisível (23, 24). É precisamente porque não abandona a sua fé e confiança em Deus que Job declara que «até ao meu último suspiro não me apartarei da minha inocência. Não abandonarei a justificação, que comecei a fazer: porque o meu coração nada me incrimina em toda a minha vida» (27: 5-6). No entanto, Job grita e Deus não responde: «Clamo a ti e não me ouves. Tu tornaste-te cruel para comigo...» (30: 20-21).

Um quarto amigo, Eliú, «muito moço ainda», intervém com violência. Enche-se de cólera por Job haver dito: «Eu estou limpo e sem pecado. Estou sem mácula e em mim não há iniquidade» (33: 9). Pois, proclama Eliú: «Porque certamente Deus não condenará sem razão, nem atropelará a justiça» (34: 12); ele não repudia o homem sem mácula (36: 5). Terminando o longo discurso de

(1) A impossibilidade de compreender a sua própria culpabilidade constitui o tema central das lamentações de Job. «Acaso ergui a mão contra o pobre, quando, na sua aflição, ele reclamava por justiça? Acaso deixei de lastimar todos aqueles que têm dura a vida, de sentir piedade pelo indigente?» (30: 24-25). «Acaso o meu caminho foi o da mentira, e se apressou o meu passo para a falsidade?» (31: 5). «Acaso fui insensível às necessidades dos fracos e deixei inertes os olhos da viúva? Comi, porventura, sozinho o meu pão, sem o partilhar com o órfão?» (31: 16-17); cf. 31: 19-34.

Eliú (1), a resposta de Jeová decepciona por apresentar um carácter impessoal. Deus fala «do meio de uma tempestade» (38: 1), numa verdadeira teofania, mas ignora as perguntas de Job. Jeová contenta-se em lembrar-lhe a sua omnipotência, a sua obra cósmica, a complexidade do Universo, a variedade infinita das manifestações da vida. Depois de ter evocado as grandes estruturas cósmicas e as leis que regem os Céus e a Terra, Jeová diz-lhe dos leões, dos cabritos dos montes e de outras criaturas, cuja vida e proliferação ele assegura, após os ter moldado, cada qual com sua forma particular, cada qual com seu comportamento específico. E conclui, apostrofando-o: «Terá o censor de Deus a ousadia de replicar?» (40: 2). Debalde Job tenta refugiar-se no silêncio: «Eu que tenho falado com leveza, que coisa posso responder? Porei a minha mão sobre a minha boca» (49: 4).

Num segundo discurso, Jeová faz-lhe uma longa descrição do animal Beemot e do monstro Leviatã. Respondendo-lhe, Job mostra que compreendeu o sentido secreto da lição de Jeová: a própria existência do Universo é um milagre, o modo de ser do Criador desafia a compreensão, a intenção dos seus actos permanece impenetrável. «Sei que és omnipotente... Eu era aquele que confundia os teus conselhos, com expressões que nada significam. Por isso, tenho falado nesciamente de maravilhas que estão além do meu alcance e que eu ignoro... Eu só te conhecia pelo que de ti me falavam, mas agora os meus olhos viram-te. Por isso, retiro as minhas palavras, e penitencio-me no pó e na cinza» (42: 1-6). No fim das contas, Job reconheceu-se culpado para com Deus. Imediatamente, Deus lhe reconstituiu a situação perdida e lhe duplicou tudo quanto possuía, e Job viveu até à idade dos 140 anos (42: 7-17).

Passados três milénios, este livro nervoso, enigmático e inquietante continua a despertar paixões. O facto de Deus se ter deixado tentar por Satã ainda perturba muita alma ingenuamente religiosa. Entretanto, Job compreendeu-o bem: se *tudo* depende de Deus, e se Deus é impenetrável, é impossível julgar-lhe os actos; portanto, não há como julgar a sua atitude em relação a Satã. A lição secreta de Jeová ultrapassa «o caso de Job». Ela dirige-se a todos aqueles que não conseguem compreender a presença — e o triunfo — do mal no mundo. Em poucas palavras, para o crente, o Livro de Job *é* uma «explicação» do mal e da injustiça, da imperfeição e do terror. Uma vez que tudo é querido e regido por Deus, tudo o que sucede ao crente está carregado de significação religiosa. Seria, porém, inútil — e ao mesmo tempo ímpio — acreditar que, sem o auxílio de Deus, o homem é capaz de compreender o «mistério da iniquidade».

(1) Esse discurso, ao que parece, é uma interpolação.

4. O TEMPO DOS PROFETAS.

«Em vez de 'profeta' (*nabi*), como se diz hoje, usava-se outrora a palavra 'vidente'» (*I Samuel*, 9: 9). De facto, a instituição do «vidente» (*rô'êh*) do período nómada foi modificada, após a conquista, sob a influência dos *nabîim*, que os israelitas tinham encontrado na Palestina. Por volta de ∿ 1.000, os «videntes» jeovistas (como Natã) e os *nabîim* ainda coexistiam (*I Samuel*, 10: 5). As duas instituições fundiram-se pouco a pouco, e o resultado final foi o profetismo clássico vétero-testamentário. Exactamente como os *nabîim*, os profetas estavam associados aos santuários e ao culto, e participavam das experiências extáticas.

Elias e Eliseu ilustram o período de transição, mas as suas vocações e actividades religiosas já anunciam o profetismo clássico. Elias faz seu aparecimento no Reino do Norte, sob o governo dos reis Acabe e Ocozias (874-850). Insurge-se contra a política de Acabe, que queria integrar os israelitas e os cananeus, concedendo-lhes direitos iguais e encorajando o sincretismo religioso com o culto de Baal ou Malkart, culto protegido pela Rainha Jezabel, originária de Tiro, Elias proclama Jeová o único Soberano de Israel. É Jeová e não Baal, que dispensa a chuva e garante a fertilidade do país. No famoso episódio do monte Carmelo, quando concerta o duelo com os profetas de Baal para pôr cobro a uma seca de três anos, Elias demonstra a impotência do deus cananeu para acender o altar de sacrifícios e, portanto, para trazer a chuva (1). Elias explode em ameaças contra o Rei Acabe, que matou um de seus súbditos para se apossar da sua vinha, e predisse-lhe uma morte violenta (*I Reis*, 21). A reputação póstuma de Elias aproxima-o de Moisés. Refere a lenda que ele foi arrebatado por Jeová ao céu num carro de fogo (*II Reis*, 2: 2 s.). A biografia de Eliseu, discípulo e sucessor de Elias, está repleta de episódios maravilhosos (cf. *II Reis*, 2: 19s. 4: 1 s.; etc.). Ao contrário de Elias, Eliseu reuniu em torno de si um grupo de profetas. Mas, tal como Elias, participou activamente na vida política, comunicou oráculos ao rei e acompanhou-o inclusive na guerra (*II Reis*, 3: 11).

À parte os adivinhos e os visionários ambulantes, distinguem-se duas categorias de profetas. O primeiro grupo é constituído pelos profetas cultuais: residem perto dos templos e participam nos ritos com os sacerdotes (2). São profetas áulicos, associados aos santuários reais. Muitas vezes predizem ao rei a

(1) O duelo faz parte de uma guerra religiosa: assim como Jezabel dera ordem de massacrar os profetas de Jeová, Elias, após a sua vitória, manda que o povo aprisione os 450 profetas de Baal. «Fê-los descer até perto da torrente de Qishôn, e ali os degolou» (*I Reis*, 18; 40).

(2) Amostras dos seus discursos encontram-se em alguns Salmos (*Salmo* 2, 21; 81; 110; 132) e nos livros dos profetas Naum e Habacuque.

vitória desejada (cf., por exemplo, *I Reis*, 22). Essa categoria de profetas profissionais, de proporções consideráveis, compreende também aqueles que são tidos, no Antigo Testamento, como falsos profetas.

Mais importante na história religiosa de Israel é o segundo grupo, formado pelos grandes profetas das escrituras, de Amós ao «Segundo Isaías». Estes últimos não proclamam a sua mensagem na qualidade de membros de uma profissão, mas valendo-se de uma vocação especial. Não representam certos clãs ou determinados santuários, nem os reis, mas declaram-se mensageiros de Deus (1). A vocação é decidida por um chamamento directo de Jeová. Segundo o relato de Jeremias: «e foi-me dirigida a palavra de Jeová, a qual dizia: 'Antes que eu te formasse no ventre de tua mãe, eu conheci-te; antes que saísses do seio materno eu te santifiquei; e eu fiz-te profeta de nações'» (*Jeremias*, I, 4 s.). Por seu turno, Isaías viu, um dia, no templo, «o Senhor Jeová sentado sobre um alto sólio», cercado de Serafins, e ouviu a sua voz, que dizia: «Quem enviarei eu? Qual será o nosso mensageiro?». Isaías respondeu: «Aqui me tens a mim, envia-me!». E Deus instruiu-o sobre o que devia dizer ao povo (*Isaías*, 6: 1-10). O apelo é ouvido apesar da oposição dos ouvintes (cf. *Oseias*, 9: 7; *Ezequiel*, 12: 21 s.), mas a pregação foi interrompida pela força (*Amós*, 7: 10 s.) ou pelo próprio profeta quando julga ter fracassado na sua missão (*Isaías, 8:* 16-18).

Todos os grandes profetas estão sincera e apaixonadamente convictos da autenticidade da sua vocação e da urgência da sua mensagem. Eles não têm a menor dúvida de que proclamam a própria Palavra de Deus, pois sentiram que sobre eles pousava a mão de Jeová ou o seu espírito (*rûah*) (2). A possessão divina manifesta-se às vezes por meio do êxtase, ainda que a exaltação ou o transe extático não pareça indispensável (3). Certos profetas foram até acusados de «loucura» [como *Oseias* (9: 7): «o profeta é louco, o inspirado delira»], mas não se pode falar de uma verdadeira afecção psicopatológica. Trata-se de tremores afectivos provocados pela presença aterradora de Deus e pela gravidade da missão que o profeta acaba de assumir. O fenómeno é conhecido desde as doenças iniciatórias» dos xamãs até às «loucuras» dos grandes místicos de todas as religiões. Além do mais, tal como os «especialistas do sagrado» das sociedades arcaicas e tradicionais, os profetas são dotados de faculdade divi-

(1) Cf. G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, pp. 237 s., e as bibliografias registadas nas páginas 235 e 238, nota 2.

(2) Cf. S. Mowinckel, «The 'Spirit' and the 'World' in the preexilic reforming prophets»; A. Haldar, *Associations of Cult Prophets in the Ancient Near East*, pp. 115 s.

(3) Cf. as bibliografias compiladas por Ringgren, *La religion d'Israel*; p. 268, nota 1 e Fohrer, *op. cit.*, p. 234, nota 17. O êxtase era mais frequente entre os *nabîim* (*Fohrer*, p. 234).

natórias (1) e apoiam-se em poderes maravilhosos de natureza mágica: ressuscitam os mortos, alimentam multidões com uma quantidade mínima de comida, fazem certas pessoas adoecerem etc. (2). Muitos gestos efectuados pelos profetas possuem um valor simbólico: Elias lança o seu casaco sobre Eliseu (*I Reis*, 19: 19-21); ao ouvir a ordem de Jeová, Jeremias quebra uma botija de barro para ilustrar a ruína próxima de Israel (*Jeremias*, 19: 10 s.); coloca um jugo ao pescoço para convencer o povo a submeter-se ao rei da Babilónia (27) (3).

Mas seja qual for a fonte da sua inspiração (sonho, visão, audição, conhecimento milagroso etc.), o que os profetas recebiam era sempre a palavra de Jeová. Essas revelações directas, pessoais, eram evidentemente interpretadas à luz da sua fé profunda e transmitidas segundo certos modelos tradicionais. Os profetas pré-exílicos têm em comum o facto de anunciarem sobretudo o julgamento de Deus contra Israel: Jeová enviará conquistadores impiedosos para os eliminar: o Senhor utilizará os grandes Impérios militares como instrumentos de punição contra o seu próprio povo, que o havia traído. Será que se pode igualmente vislumbrar uma promessa de esperança nesse julgamento terrível? Acreditou-se reconhecer no profetismo vétero-testamentário uma variante de alternância, muito conhecida no Próximo Oriente, entre «era de infelicidade» e «era de felicidade», mas esse esquema, ao que parece, não se aplica a todos os exemplos invocados (4). Como veremos no § 118, a única esperança reside no «resto» do povo eleito que sobreviverá à catástrofe. É com esse «resto» que Jeová irá firmar uma nova aliança.

5. AMÓS, O PASTOR; OSEIAS, O MAL-AMADO.

Amós exerceu a sua pregação no reinado de Jeroboão II (∿ 780/82-753/ /46). Não era um *nabi* profissional: «Eu era pastor e cultivava os sicômoros. E Jeová pegou em mim quando eu andava atrás do meu rebanho e disse-me: 'Vai, profetiza o meu povo de Israel!'» (7: 14-15). Ele anuncia que Deus vai julgar os povos vizinhos — Damasco, Gaza e a Filisteia, Tiro e a Fenícia — que pecaram contra a moral. Isso implica que todas as nações se acham sob a jurisdição de Jeová. Entretanto, Amós investe sobretudo contra Israel, o Reino do Norte,

(1) Elias prevê a morte do Rei Ocozias (*II Reis*, 1: 2 s.); Eliseu sabe onde encontrar água no deserto (*II Reis*, 3: 16-17) e tem conhecimento de que os reis ordenaram que o matassem (*II Reis*, 6: 32; ele sabe que palavras foram pronunciadas pelo rei de Damasco no seu quarto (*II Reis*, 6: 32).

(2) Ver os exemplos citados por Fohrer, p. 233.

(3) Cf. G. Fohrer, *Die symbolische Handlungen der Propheten.*

(4) Cf. Ringgren, *op. cit.*, p. 271.

contra as suas injustiças sociais e infidelidade religiosa. Os ricos «vendem o justo pela prata... e esmagam a cabeça dos pobres e humildes» (2:6-7). Mas as suas riquezas serão destruídas (4: 7-11). Debalde, esses pecadores saciados multiplicam os sacrifícios. Amós ouve e repete as palavras de Jeová: «Eu aborreço e desprezo as vossas festas. As vossas oblações, eu não as quero; sobre os vossos sacrifícios de pingues animais, os olhos não ponho» (5:21 s.). O que Deus espera dos seus fiéis é o direito e a justiça (5:24-25).

Por outro lado, o culto foi alterado pela introdução de elementos orgiásticos cananeus (5: 26; 8: 14). A veneração, toda ela exterior, dos lugares santos é inútil: «Ide a Betel, e pecai! ide a Galgala e amontoai prevaricações!» (4: 4). Só um retorno à fé é que pode salvar: «Buscai o bem e não o mal, para que assim Jeová, Deus Sabaoth, seja convosco! Talvez Jeová se compadeça dos restos de José» (5: 14-15) (1).

À semelhança de Amós, Oseias, seu contemporâneo mais jovem, prega no Reino do Norte. A sua vocação e o sentido da sua mensagem profética parecem ligados às vicissitudes do seu casamento. Mas a interpretação das poucas alusões que se encontram no texto dos seus discursos é muito controversa. De acordo com o seu primeiro relato (1:2-9), Jeová ordenou-lhe que recebesse por esposa «uma mulher prostituída», que gerou filhos aos quais ele deu nomes simbólicos — «A Não-Amada» e «O Não-Meu-Povo» — a fim de proclamar publicamente que Jeová deixou de amar Israel e que este já não é o seu povo. De acordo com o segundo relato (3: 1-5), Jeová diz-lhe que contraia outro casamento, desta vez com uma «mulher amada pelo seu cônjuge e contudo adúltera, assim como Jeová ama os filhos de Israel, ainda que eles se voltem para deuses estrangeiros». É provável que a primeira esposa fosse uma mulher que havia participado nos ritos cananeus de fertilidade. Quanto à segunda, escolhida não obstante o seu passado detestável, devia indicar a atitude benevolente de Jeová, pronto a perdoar a Israel.

De qualquer modo, a proclamação de Oseias é dominada pela amargura de Deus diante da traição do seu povo. Israel foi a esposa de Jeová, mas ela foi-lhe infiel, e «prostituiu-se» por outras palavras, entregou-se aos deuses cananeus da fertilidade. Israel ignora que a fertilidade é uma dádiva de Jeová. «Ela disse: 'Quero correr atrás dos meus amantes; são eles que me dão o pão e a água, a lã e o linho, o azeite e o vinho'. Ela não se deu conta de que era eu quem lhe dava o trigo, o mosto, o azeite fresco, e lhe multiplicava a prata e o ouro, que ofereceram a Baal!» (2: 7-10). Encontra-se de novo, exacerbado, o irredutível conflito entre Baal e Jeová, entre uma religião de estrutura cósmica e a fidelidade a um Deus único, criador do mundo e senhor da história.

(1) Os oráculos de restauração e de fecundidade paradisíaca que rematam a obra (9: 11-15) contrastam tão radicalmente com a condenação muitas vezes repetida, que se pode duvidar da sua autenticidade: cf. Ringgren, p. 280: no entanto, para Von Rad, eles são autênticos, *Old Testament Theology*, II, p. 138.

Oseias ataca, sem trégua, o sincretismo Baal-Jeová «Eles abandonam o seu Deus para se prostituírem. Sacrificam sobre o cume dos montes, queimam oferendas sobre os outeiros, e também à sombra dos carvalhos, dos choupos e dos terebintos» (4: 12-13). Israel esqueceu-se da sua história: «Quando Israel era menino, eu amava-o e do Egipto chamei o meu filho. Mas quanto mais os chamava, mais se afastavam de mim» (11: 1-2). A ira provocada pela incorrigível ingratidão explode. O castigo será terrível: «E eu serei para eles como um leão à margem do caminho, como um leopardo que aguarda a sua presa; eu lhes sairei ao encontro como uma ursa à qual roubaram as crias e rasgar-lhes-ei as entranhas até ao coração; a sua carne servirá de pasto aos cães e as feras do campo os despedaçarão» (13: 7-9).

O culto puramente exterior de nada serve, «porque o que eu quero é o amor e não o sacrifício, e a ciência de Deus mais que os holocaustos» (6: 6). Os lugares altos, onde são celebradas as cerimónias sincretistas, serão destruídos (10: 8). A única salvação é um retorno sincero a Jeová. «Volta, ó Israel, a Jeová teu Deus, pois pela tua iniquidade é que caíste. Diz-lhe: 'Tira-nos todas as nossas iniquidades, que reencontraremos a felicidade'...» (14: 2-3). Oseias está consciente do facto de que a decadência dos pecadores não lhes permite «voltar para o seu Deus» (5:4). Entretanto, o amor de Jeová é mais forte que a sua ira. «Não desafogarei todo o furor da minha ira... porque sou Deus e não um homem: sou o Santo no meio de ti, e não me agrada destruir» (11: 9). Ele quer conduzir Israel «ao deserto e falar ao seu coração...Lá ela responderá como nos dias de sua juventude, como na época em que saíu da terra do Egipto. E, naquele dia, ela me chamará 'Meu marido'... Então casarei contigo para sempre: e casarei contigo em justiça e juízo, em ternura e amor» (2: 16-21). Será um retorno aos primeiros tempos do casamento místico de Jeová e Israel. Esse amor conjugal já anuncia a crença na redenção: a graça de Deus não espera a conversão do homem, mas antecede-a (1). Convém acrescentar que o simbolismo conjugal será utilizado por todos os grandes profetas posteriores a Oseias.

(1) Cf. Fohrer, *op. cit.*, p. 250 e nota 17 (bibliografia). Paradoxalmente, a imagística marital utilizada por Oseias é tributária dos cultos cananeus de fertilidade, que combate; cf. Ringgren, p. 283. Ver, porém, André Neher, *L'essence du prophétisme*, pp. 247 s., sobre o sentido «existencial» do simbolismo conjugal no pensamento religioso hebraico. A tradução da experiência mística em termos de união conjugal será retomada nas interpretações judaicas e cristãs do *Cântico dos Cânticos* e, principalmente, na teologia mística da Contra-Reforma. Em compensação, na mística vaishnava, a união mística entre a alma e Deus é ilustrada pelo amor adúltero entre Radha e Krishna.

6. ISAÍAS: «UM RESTO DE ISRAEL» RETORNARÁ.

Apesar da similitude da sua vocação, cada um dos grandes profetas das escrituras distingue-se pelo seu estilo de vida, pela maneira como assume o seu destino. Isaías teve a visão de Deus e ouviu-o no Templo de Jerusalém, em 746 ou 740. A sua mulher era também profetisa e teve discípulos, tal como os *nabîim* profissionais (1). O seu último discurso foi pronunciado em 701. A princípio, Isaías critica sobretudo a situação social e moral dos reinos de Judá e de Israel. Não hesita em atacar até o rei e os altos dignitários (cf. 3: 12-15). Anuncia que o juízo de Deus a ninguém poupará (2: 12-17; 1-9). Assim como os seus predecessores, Isaías declara que o culto não é suficiente: «'De que me servem os seus incontáveis sacrifícios?', diz Jeová. 'Já estou farto dos holocaustos de carneiros e da gordura dos bezerros. O sangue dos touros e dos bodes causa-me repugnância' (1: 11)». A oração é inútil pois que as «vossas mãos estão cheias de sangue» (1: 15). A única devoção verdadeira consiste em praticar a justiça e em fazer o bem: «Aprendei a fazer o bem, procurai o que é direito, socorrei o oprimido, sede justos para com o órfão, defendei a viúva» (1: 17).

O ataque assírio contra a Síria e a Palestina introduz um novo elemento na pregação de Isaías. O profeta vê, nesses graves acontecimentos militares e políticos, a intervenção de Jeová na história: a Assíria não passa de um instrumento seu. Para Isaías, trata-se da vingança divina; Jeová pune a infidelidade religiosa prodigalizada pela injustiça social e pela derrocada dos valores morais. É por essa razão que se opõe à política externa do rei. As coligações e as manobras políticas são quimeras. Só existe uma esperança: a fé e a confiança em Jeová. «Se não crerdes em mim, não permanecereis!» (7: 9b). É a fé em Jeová e não o Egipto que pode ajudar (31: 1-3). A fim de encorajar o rei, Isaías anuncia um «sinal do Senhor»: «a virgem conceberá e dará à luz um filho, e o seu nome será Emanuel» (7: 14). Antes que o menino «saiba rejeitar o mal e escolher o bem», Jeová produzirá muitos prodígios (7: 16 s.). Esse oráculo suscitou inúmeras interpretações (2). A especulação teológica cristã viu no nome do menino, «Emanuel» («Deus connosco»), o anúncio do nascimento de Cristo. De qualquer modo, o sentido messiânico é evidente: Jeová fará nascer na estirpe

(1) É importante observar que só os 30 primeiros capítulos do livro que leva o seu nome lhe pertencem. O resto é constituído de diversos oráculos que não são anteriores ao século VI; os mais importantes são o «Dêutero-Isaías» (capítulos 40-55) e o «Trio-Isaías» (capítulos 56--66). Um certo número de fragmentos foi introduzido ainda mais tarde no livro de Isaías (por exemplo, o apocalipse dos capítulos 24-27).

(2) Ver a bibliografia essencial em Ringgren, p. 286, nota 1. Acrescentar A. Neher, *op. cit.*, pp. 228 s.

de David um Rei justo que será vitorioso e cujos descendentes reinarão para sempre.

Isaías declara que, ao invadir a Palestina, o rei de Assur deixou de ser o instrumento de Jeová, transformando-se num simples tirano insaciável de poder (10: 5-15). Consequentemente, também ele será exterminado (14: 24-25). O profeta não se cansa de voltar ao tema do poder e da soberania de Deus, e anuncia o «dia de Jeová», quando o Senhor julgará o mundo (2: 12-17). É por essa razão que ele comanda não só a arrogância do rei Assur, como também os pecados sociais e políticos de Judá — a opressão dos pobres (3: 12-15), o luxo (3: 16-24) e a devassidão (5: 11-13), a injustiça (5: 1-7, 23) o roubo dos campos (5: 8-10) — pecados que, para ele, são outros tantos actos de revolta contra Jeová (1: 2-3). Condena igualmente os maus governantes (28: 14-22) e os sacerdotes e os profetas cultuais que escarnecem dele (28: 7-13).

Isaías crê na invulnerabilidade de Sião: a montanha santa foi e será protegida por Jeová contra os assaltos de todos os inimigos (14: 24-32; 17: 2-14; 29: 1-8; etc.). Ele conserva também a esperança de «um resto de Israel» que «se converterá ao Deus forte» (10: 20-21) (1). Mas a essência da sua mensagem não foi seguida, e o profeta não oculta a sua decepção. O seu último discurso prediz a ruína «dos campos sorridentes, das vinhas férteis»; «sobre toda a casa de prazer e sobre a cidade cheia de exultante alegria» hão-de crescer espinhos e abrolhos, «pois o palácio está abandonado, e está deserta a turbulenta cidade...» (32: 9-14).

7. A PROMESSA FEITA A JEREMIAS.

Oriundo de uma família sacerdotal, Jeremias assumiu a sua vocação em 626 e exerceu-a, com interrupções, durante quatro décadas. Num trecho célebre, ele relata as circunstâncias da sua eleição (1: 1 s.). Hesitando diante da tarefa que lhe caberia, invocou a sua pouca idade: «Bem vês que eu não sei falar, pois sou um menino» (1: 6). Mas o Senhor tocou-o na boca e fortificou-o (1: 9 s.). Os primeiros discursos de Jeremias são dominados por um tema particularmente dramático: a catástrofe iminente, causada por «um povo vindo do Norte»: «Têm por armas o arco e o dardo, e são bárbaros e impiedosos...» (6: 22-23). Seria inútil procurar o modelo histórico desses cavaleiros selvagens. «O povo vindo do Norte» instala-se entre as imagens mitológicas da destruição total. A invasão arruinará definitivamente o país. «Olhei para a terra: estava vazia, um caos; e para os céus: neles não havia luz» (4: 23). A redução ao caos será o castigo divino para a infidelidade religiosa; ele prepara entretanto uma

(1) Isaías dá ao seu primeiro filho o nome de Shear-Yashoub, «um resto retornará».

nova criação, a Nova Aliança que Jeremias proclamará mais tarde. Pois Jeová é misericordioso e o profeta transmite o seu apelo: «Convertei-vos, filhos apóstatas, e eu curarei os vossos extravios!» (3: 22; cf. também 4: 1 s).

Em 609, tendo falecido Josias, seu filho Joaquim sucedeu-lhe no trono. Revelou-se um déspota odioso e Jeremias não hesitou em atacá-lo. No átrio do Templo, investe contra todos aqueles — sacerdotes, profetas, povo — que se deixam enganar pela segurança ilusória da sua actividade religiosa (7: 1-15; 26: 1 s.) «Não vos fieis em palavras mentirosas, que dizem: 'Este é o Templo de Jeová'» (7: 5). Em vão acorrem ao Templo os que furtaram, mataram, cometeram adultério, juraram falso, sacrificaram a Baal, dizendo-se uns aos outros: «Estamos livres!», e prontos para «continuar a cometer todas essas abominações». Porque Jeová não é cego (7: 9-11). O Senhor lembra-lhes o destino do santuário de Silo, destruído pelos filisteus: «Há tempos, eu fiz com que o meu Nome ali habitasse; e vede o que lhe fiz, por causa da perversidade do meu povo de Israel» (7: 12-13). Jeremias foi detido e provavelmente, sem a protecção de certos altos dignitários, teria sido condenado à morte (26: 10 s.). Por longa temporada, o profeta nunca mais teve a possibilidade de falar em público (1).

A derradeira etapa da pregação de Jeremias começou em 595, quando Nabucodonosor conquistou Jerusalém e deportou parte da elite judaica. Enquanto o novo Rei Sedecias urdia uma revolta com o auxílio do Egipto, Jeremias esforçava-se por tranquilizar o povo. Detido e preso como traidor, foi mais tarde libertado pelos babilónicos. Pouco tempo depois, partiu para o Egipto com um grupo de compatriotas que se expatriavam (caps. 37-39). Dedicou o seu último discurso a «todos os judeus instalados na terra do Egipto» (44: 1). Por intermédio do seu profeta, o Senhor lembrou todas as recentes catástrofes: «Vistes toda a desgraça que fiz vir sobre Jerusalém e sobre todas as cidades de Judá: ei-las hoje despovoadas e em ruínas» (44: 2). Debalde Deus envia os seus «servos, os profetas»; o povo perseverava nas suas más acções (44: 4). Como fecho, Jeová anuncia mais uma destruição: o «resto de Judá», que se estabeleceu no Egipto, será, também ele, aniquilado (44: 12 s.).

Uma das características da mensagem de Jeremias é o grande número de confissões e de alusões aos seus sentimentos pessoais (3). Ele ousa dizer a Deus: «Ah! Por que te tens tornado para mim como o engano de um rio cujas águas não são fiéis?» (15: 18). Como Job, ele indaga: «Por que é próspero o destino dos ímpios? Por que todos os pérfidos gozam de tranquilidade e paz?» (12: 1).

(1) Por ordem expressa de Jeová, ele registou as suas profecias de desgraça num livro. Um dia, o seu servo Baruque quis ler determinados fragmentos no Templo, mas foi detido e conduzido ao Rei, que queimou o rolo. Contudo, Jeremias ditou um novo livro (cap. 36).

(2) Ver principalmente 11: 18-23; 12: 1-6; 15: 10-12, 15-21; 17: 12-18; 18: 18-23; 20: 7-18. Cf. Ringgren, p. 295 e as bibliografias citadas, notas 2 e 3.

Ele quer compreender os caminhos do Senhor (1). Entretanto, não obstante as catástrofes que predisse, e que se confirmam, Jeremias não perde a confiança na redenção, ou até em uma nova Criação. Qual oleiro, Jeová pode destruir a sua obra, mas é capaz de transformá-la noutra melhor (18: 6 s.). Na verdade, através do seu profeta, Deus anuncia uma Nova Aliança: «Eis que virão os dias em que concluirei com a casa de Israel (e com a casa de Judá) uma nova aliança... Imprimirei a minha Lei nas suas entranhas, e escrevê-la-ei nos seus corações. Então eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo» (31: 31, 33).

Amós aguardava a redenção de um novo acto de amor da parte de Deus, que possibilitaria o retorno de Israel «aos dias da sua juventude». Jeremias ousa esperar uma regeneração radical do homem. Pois: «Tu sabes, Jeová, que o caminho dos homens não lhes pertence...» (10: 23). É por esse motivo que o Senhor promete a regeneração próxima do seu povo. «Dar-lhes-ei outro coração e outra maneira de agir, de modo que sempre me temam, em seu proveito e dos filhos que vierem depois de si. E ajustarei com eles uma aliança eterna: segui-los-ei sem descanso, para lhes fazer o bem...» (32: 39-40). Isso equivale a uma nova criação do homem, ideia que terá consequências apreciáveis (entre outras, a concepção cristã de uma Nova Aliança revelada no Novo Testamento) (2).

8. A QUEDA DE JERUSALÉM; A MISSÃO DE EZEQUIEL.

«Eles não acreditavam, os reis da terra e todos os habitantes do mundo, que o opressor e o inimigo cruzariam as portas de Jerusalém» (*Lamentações*, 4: 12). Assim grita o autor anónimo das *Lamentações*, testemunha da queda de Jerusalém em 587. «Vê, Senhor, e considera a quem assim vindimaste: é possível que as mulheres hão-de comer os frutos das suas entranhas, crianças que não excedem o tamanho da palma da mão? Que há-de ser morto no santuário do Senhor o sacerdote, e o profeta?» (2: 20). A catástrofe teve consequências decisivas para a história de Israel e para o desenvolvimento do jeovismo. A queda da capital religiosa e política significava o desaparecimento do Estado e o fim da monarquia da casa de David . O Templo foi incendiado e destruído, o que acarretou a suspensão dos sacrifícios. Uma grande parte da população foi deportada. Ora, a Babilónia era uma terra impura, onde não se podia efectuar o culto. O sítio onde se localizava o Templo foi tomado pela escola religiosa, que se tornará, com o passar do tempo, a sinagoga. A comunidade reunia-se periodicamente para preces, hinos e homílias. Mas a destruição do Templo evocava o

(1) Cf. Von Rad, *Old Testament Theol.*, II, pp. 203 s.

(2) A espera de um Rei ideal faz parte da mesma esperança de uma Nova Aliança: «Eu conceder-lhe-ei uma audiência e ele se aproximará de mim» (30: 21).

desaparecimento da nação. É por esse motivo que a prece para a restauração da independência nacional era inseparável da prece para a reconstrução do Templo (1).

Muitos foram aqueles que, em Jerusalém ou no exílio, duvidaram do poder de Jeová e adoptaram os deuses dos vencedores. Alguns chegaram mesmo a duvidar da existência de Jeová. Para outros, porém, a catástrofe era a prova suprema da ira do Senhor, incansavelmente predita pelos profetas. Houve uma reacção indignada contra os «profetas optimistas». Em compensação, os grandes profetas das escrituras alcançaram a estima e a admiração de que tinham sido privado no decorrer das suas vidas. No entanto, a elite deportada para a Babilónia procurará encontrar na tradição religiosa o apoio susceptível de salvaguardar Israel.

Foi na Babilónia, aonde chegou com um primeiro grupo de deportados, em 597, que exerceu o seu ministério, até ao ano de 571, o último dos grandes profetas — Ezequiel. Era sacerdote, o que explica a importância que atribui à «pureza» ritual. Para Ezequiel, os «pecados», em primeiro lugar a idolatria, haviam tornado Israel «impuro». Jeová realizará a redenção do seu povo, «purificando-o» com «uma água pura» (36: 25) (2). A princípio, Ezequiel via na sua tarefa um trabalho ingrato mas indispensável de desmistificação: era necessário acabar com as esperanças dos primeiros deportados judeus na invulnerabilidade de Jerusalém e, mais tarde, reconfortá-los, depois da destruição da cidade santa (3). Nesse período inicial da sua pregação, Ezequiel anunciava o fim próximo de Jerusalém, consequência inelutável da infidelidade de Israel. Uma história alegórica (cap. 23) compara Israel e Samaria (Judá) a duas irmãs que, embora amadas por Jeová, «se prostituíram no Egipto desde jovens», e prosseguiram as suas infidelidades com os assírios e com os babilónios..

Ezequiel volta continuamente a tratar do tema da mulher infiel, a qual entretanto Jeová demorava a abandonar em consideração ao seu nome (cf., por exemplo, cap. 20). A situação privilegiada de Israel nada deve ao seu próprio mérito; foi a escolha de Jeová que o tornou singular entre os outros povos. Todavia, mais significativa do que a interpretação da catástrofe histórica como uma crise na união conjugal de Deus e de Israel, é a ideia da omnipresença de Jeová. A presença de Deus não está confinada a um certo espaço privilegiado. Por conseguinte, pouco importa se o fiel adora a Jeová na sua pátria ou em

(1) O *Salmo* 51 suplica a Deus que purifique e liberte o seu povo, e ao mesmo tempo que «reconstrua Jerusalém dentro das suas muralhas». «Então deleitar-te-ás com os sacrifícios de justiça» (20-21).

(2) Von Rad, *Old Test. Theol.*, II, pp. 224 s.; Ringgren, p. 300.

(3) Cf. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezequiel, passim; id., History of Israelite Religion*, pp. 317 s.

terra estranha. O que importa é a sua vida interior e a sua conduta em relação aos seus semelhantes. Mais do que qualquer outro profeta, Ezequiel dirige-se ao indivíduo (1).

Depois da queda de Jerusalém, tem início um novo período na pregação de Ezequiel, caracterizado pela esperança na redenção de Israel. Para Deus, nada é impossível. Ezequiel vê, em êxtase, um «vale cheio de ossos»; tocados pelo espírito, os esqueletos «viveram, e levantaram-se». Assim fará o Senhor com a casa de Israel (37: 1-14). Por outras palavras, ainda que morto Israel poderia ser ressuscitado por prodígio divino. Noutro oráculo (cap. 36), Jeová promete o retorno dos deportados, a reconstrução e a proliferação do povo. Mas, sobretudo, anuncia a redenção de Israel: «Eu derramarei sobre vós uma água pura, e sereis purificados... E dar-vos-ei um coração novo, e em vós introduzirei um novo espírito... E farei com que andeis segundo as minhas leis e com que observeis e pratiqueis os meus mandamentos. E vós habitareis na terra que dei a vossos pais. E sereis para mim o meu povo, e eu, para vós, o vosso Deus» (36: 25-28). Assim como para Jeremias, trata-se de uma Nova Aliança que comporta, de facto, uma nova criação. Mas, já que a dispersão de Israel comprometia a omnipotência e a honra do senhor, Ezequiel explica essa nova criação pelo desejo de Jeová de santificar o «santo nome que a casa de Israel profanou entre as nações» (36: 21). David, príncipe e pastor, «servo» exemplar de Deus, reinará sobre o novo Israel (37: 25 s.; 34: 23 s.). E, nos últimos capítulos (40-48), Ezequiel procede a uma minuciosa descrição do futuro Templo (2) (cuja imagem vê, em êxtase) e do culto tal como deverá ser celebrado no novo Israel.

9. VALORIZAÇÃO RELIGIOSA DO «TERROR DA HISTÓRIA».

Os problemas não desaparecem nos últimos anos do Exílio e na época-exílica. Mas a sua mensagem desenvolve aquilo a que se poderia chamar a «teologia da salvação» esboçada por Jeremias. É permitido, pois julgar desde já o papel do profetismo na história religiosa de Israel.

Aquilo que, antes de mais, surpreende nos profetas é a crítica que fazem ao culto e a ferocidade com que atacam o sincretismo, ou seja, as influências cananeias, a que dão o nome de «prostituição». Mas essa «prostituição», contra a qual investem sem cessar, representa uma das mais difundidas formas da religiosidade cósmica. Específica aos agricultores, a religiosidade cósmica

(1) Cf. Fohrer, *History*, p. 319 e a bibliografia registada, *ibid.*, nota 4.

(2) A visão extática de Ezequiel constitui o ponto de partida da «teologia do Templo», que conhecerá um magnífico desenvolvimento no judaísmo e no cristianismo.

Abraão – personagem bíblico.
Mosaico Medieval.

Torre de Babel – a torre bíblica ainda em construção.
Pintura do séc. XVI.

prolongava a mais elementar dialéctica do sagrado, especialmente a crença em que o divino se encarna, ou se manifesta, nos objectos e nos ritmos cósmicos. Ora, tal crença foi denunciada pelos fiéis de Jeová como a idolatria por excelência, e isso desde a penetração na Palestina. Mas nunca a religiosidade cósmica foi tão selvaticamente atacada. Os profetas acabaram por conseguir esvaziar a Natureza de toda a presença divina. Sectores inteiros do mundo animal — os «lugares altos», as pedras, as fontes, as árvores, certas colheitas, determinadas flores — serão denunciados como «impuros», visto que conspurcados pelo culto das divindades cananeias da fertilidade (1). A região «pura» e santa por excelência é apenas o deserto, pois foi lá que Israel permaneceu fiel ao seu Deus. A dimensão sagrada da vegetação e, em geral, das epifanias exuberantes da Natureza, será redescoberta bastante tarde, no judaísmo medieval.

O culto, em primeiro lugar os sacrifícios sangrentos, era igualmente criticado; não só ele era adulterado por elementos cananeus, como os sacerdotes e o povo consideravam a actividade ritual como a forma perfeita de adoração. Ora, proclamam os profetas, inutilmente se procurava Jeová nos seus santuários; Deus desdenha dos sacrifícios, das festas e das cerimónias (cf., *Inter alia, Amós* 5: 4-6, 14-15, 21-23); ele exige o direito e a justiça (5: 24). Os profetas pré-exílicos jamais definiram qual devia ser a actividade cultual do fiel. O problema não tinha a menor importância enquanto o povo não retornasse a Jeová. Os profetas não tinham por objectivo a melhoria do culto, mas a transformação dos homens (2). Só depois da queda de Jerusalém é que Ezequiel propõe um ofício divino reformado.

A dessacralização da Natureza, a desvalorização da actividade cultual, em síntese, a rejeição violenta e total da religiosidade cósmica, e sobretudo a importância decisiva atribuída à regeneração espiritual do indivíduo através do retorno definitivo a Jeová, eram a resposta dos profetas às crises históricas que ameaçavam a própria existência dos dois reinos judeus. O perigo era considerável e imediato. A «alegria de viver», solidária de todas as religiões cósmicas, era não apenas uma apostasia, era ilusória e condenada a desaparecer na iminente catástrofe nacional. As formas tradicionais da religião cósmica, *i.e.*, o mistério da fertilidade, a solidariedade dialéctica entre a vida e a morte, passavam a oferecer uma falsa segurança. Com efeito, a religião cósmica encorajava a ilusão de que a nação e o Estado podem sobreviver, por muito graves que sejam as crises históricas. Isto é, o povo e os altos dignitários, (mas também os sacerdotes e os profetas optimistas) estavam inclinados a assimilar as adversidades de ordem histórica às catástrofes naturais (seca, inundação, epidemias, abalos sísmicos etc.). Ora, tais catástrofes nunca são totais ou definitivas. Contudo, os profetas

(1) Pela mesma razão, os missionários cristãos na Índia só aceitavam nas igrejas as flores que não eram utilizadas nas cerimónias hindus, isto é, as menos belas.

(2) Cf. Fohrer, p. 278.

pré-exílicos anunciavam não só a ruína do país e o desaparecimento do Estado; proclamavam ainda o risco do aniquilamento total da nação.

Os profetas reagiam contra o optimismo político oficial e atacavam a monarquia da casa de David por esta haver encorajado o sincretismo em vez de instaurar o jeovismo como religião de Estado. O «futuro» que eles anunciavam era de facto iminente. Os profetas não cessavam de o predizer, a fim de poderem modificar o presente, transformando interiormente os fiéis. O apaixonado interesse que demonstravam pela política contemporânea era de ordem religiosa. Efectivamente, a marcha dos acontecimentos era susceptível de forçar a conversão sincera da nação e, portanto, a sua «salvação», única possibilidade da sobrevivência de Israel na história. A realização das predições pronunciadas pelos profetas confirma-lhes a mensagem, e, de maneira precisa, que os acontecimentos históricos eram obra de Jeová. Por outras palavras, os acontecimentos históricos adquiriam uma significação religiosa, transformavam-se em «teofanias negativas», em «ira» de Jeová. Dessa maneira, eles revelavam a sua coerência interna, manifestando-se como a expressão concreta de uma só, *única*, vontade divina.

Assim, pela primeira vez, os profetas *valorizam a história*. Os sucessos históricos possuem, desse momento em diante, um valor em *si mesmos*, na medida em que são determinados pela vontade de Deus. Os factos históricos tornam-se deste modo, «situações» do homem em face de Deus, e como tais adquirem um valor religioso que nada, até então, podia assegurar-lhes. Daí que haja verdade em afirmar que os hebreus foram os primeiros a descobrir a significação da história como epifania de Deus, e essa concepção, como era de esperar, viria a ser retomada e ampliada pelo cristianismo (1). Observemos, contudo, que a descoberta da história enquanto teofania não será de imediato totalmente aceite pelo povo judeu, e que as antigas concepções persistirão ainda por muito tempo.

Salomão – figura bíblica, cuja justiça se torna paradigmática. Gravura do séc. XV.

(1) Cf. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 122 s. Sobre a «salvação» do tempo, a sua «valorização» no âmbito da história santa Israelita, ver *ibid.*, pp. 124 s.

CAPÍTULO XV

Dioniso ou o Reencontro das Beatitudes

1. EPIFANIAS E OCULTAÇÕES DE UM DEUS «NASCIDO DUAS VEZES».

Decorrido mais de um século de investigações, Dioniso ainda permanece um enigma. Pela sua origem, pelo seu próprio modo de ser, pelo tipo de experiência religiosa que inaugura, ele afasta-se dos grandes deuses gregos. Segundo o mito, Dioniso é filho de Zeus e de uma princesa Sémele, filha de Cadmo, rei de Tebas. Possuída pelo ciúme, Hera prepara-lhe uma armadilha — e Sémele implora a Zeus que este se mostre na sua verdadeira forma de deus celeste. A imprudente é fulminada por um raio, dando à luz antes do tempo. Zeus, entretanto, cose a criança dentro da sua coxa e, passados alguns meses, Dioniso vem ao mundo. Ele é, na verdade, «duas vezes nascido». Numerosos mitos de origem apontam os fundadores das famílias reais como oriundos da união entre deuses e mulheres mortais. Mas Dioniso nasceu a segunda vez de Zeus. É por isso que só ele é deus (1).

P. Kretschmer procurou explicar o nome Sémele pelo termo trácio-frígio Semelô, que designa a deusa Terra, e esta etimologia foi aceite por especialistas do prestígio de um Nilsson e de um Wilamowitz. Correcta ou não, a etimologia não contribui de modo algum para a compreensão do mito. Antes de mais nada, não se concebe um *hierós gámos* entre o deus celeste e a Terra-Mãe que tenha por resultado a combustão desta. Por outro lado, e isso é essencial, as

(1) Píndaro, fr. 85; Heródoto, II, 146; Eurípides, *As Bacantes*, 94 s.; Apolodoro, *Biblioteca*, III, 4, 3 etc.

mais antigas tradições mitológicas insistem no seguinte facto: *mortal* (1), Sémele gerou um *deus*. Era essa dualidade paradoxal de Dioniso que interessava aos gregos, pois só ela podia explicar o paradoxo do seu próprio modo de ser.

Nascido de uma mortal, Dioniso não pertencia por direito ao panteão dos Olímpicos; conseguiu contudo, fazer-se aceitar e, por fim, aí introduzir também Sémele, sua mãe. Homero conhecia-o, como o demonstram muitas referências, mas nem o rapsodo, nem seus ouvintes, se interessavam por esse deus «estrangeiro», tão diferente dos Olímpicos. Foi, no entanto, Homero quem nos transmitiu o mais antigo testemunho sobre Dioniso. Na *Ilíada* (VI, 128-40), menciona-se um episódio célebre: o herói trácio Licurgo persegue as nutrizes de Dioniso, «e todas, com um mesmo gesto, lançaram por terra os instrumentos do seu culto», ao passo que o deus, «tomado de pavor, saltou nas ondas do mar e Tétis recebeu-o no seu seio arfante: um calafrio terrível apoderara-se dele quando se ouviu o brado do guerreiro». Mas Licurgo «atraiu para si a cólera dos deuses» e Zeus «cegou-o», e ele não teve vida longa «porque se tornara inimigo de todos os deuses imortais».

Pode-se ver nesse episódio, onde se alude a uma perseguição por um «homem-lobo» e a um mergulho no mar, a lembrança de uma antiga encenação iniciatória (2). Entretanto, na época em que é evocado por Homero, o sentido e a intenção do mito são outros. Ele revela-nos um dos traços específicos do destino de Dioniso: a sua «perseguição» por personagens antagónicas. Mas o mito testemunha, entre outras coisas, que Dioniso é reconhecido como membro da família divina, pois não só Zeus, seu pai, como todos os demais deuses, se sentiram lesados pelo gesto de Licurgo.

A «perseguição» exprime de maneira dramática e a resistência contra o modo de ser e a mensagem religiosa do deus. Perseu insurgiu-se, com o seu exército, contra Dioniso e as «mulheres-do-mar» que o acompanhavam; segundo certa tradição, ele precipitou o deus no fundo do lago de Lerna (Plutarco, *De Iside*, 35). Iremos encontrar o tema da perseguição quando analisarmos *As Bacantes* de Eurípides. Tentou-se interpretar tais episódios como recordações mitificadas da oposição encontrada pelo culto dionisíaco. A teoria subjacente pressupõe que a chegada de Dioniso à Grécia se verificou bem tarde e que, implicitamente, ele é um deus «estrangeiro». Desde Erwin Rohde, a maioria dos estudiosos vê em Dioniso um deus trácio, introduzido na Grécia quer directamente da Trácia, quer da Frígia. Walter Otto, contudo, insistiu no carácter arcaico e pan-helénico desse deus, e o facto de que o seu nome — *di-wo-nu-so-jo* —

(1) Homero (*Ilíada*, XIV, 323) chama-lhe «uma mulher de Tebas», e Hesíodo (*Teogonia*, 940 s.) uma «mulher mortal».

(2) Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 76; sobre Licurgo e as iniciações de puberdade, cf. *id.*, *Couroi et Courètes*, pp. 463 s.

se encontra numa inscrição micénica (1) parece confirmar a sua opinião. Por outro lado, não é menos verdadeiro que Heródoto (II, 49) considerava Dioniso como «introduzido tardiamente», e n'*As Bacantes*, Penteu falava «nesse deus que chegou tardiamente, seja ele qual for».

Qualquer que seja a história da penetração do culto dionisíaco na Grécia, os mitos e os fragmentos mitológicos que aludem à oposição encontrada têm uma significação mais profunda: informam-nos simultaneamente acerca da experiência religiosa dionisíaca e da estrutura específica do deus. Dioniso devia provocar resistência e perseguição, pois a experiência religiosa que suscitava punha em risco todo um estilo de vida e um universo de valores. Tratava-se, sem dúvida, da supremacia, ameaçada, da região olímpica e das suas instituições. Mas a oposição denunciava ainda um drama mais íntimo, e que aliás está abundantemente atestado na história das religiões: a resistência contra toda a experiência religiosa *absoluta*, que só pode efectuar-se negando o *resto* (seja qual for o nome que se lhe dê: equilíbrio, personalidade, consciência, razão etc.).

Walter Otto compreendeu perfeitamente a solidariedade entre o tema da «perseguição» de Dioniso e a tipologia de suas múltiplas epifanias. Dioniso é um deus que aparece de rompante, para desaparecer em seguida de maneira misteriosa. Nas Agriónias de Queroneia, as mulheres procuravam-no debalde e voltavam com a notícia de que o deus fora para junto das Musas, que o haviam ocultado (Otto, *Dionysos*, p. 79). Ele desaparece mergulhando no fundo do lago Lerna, ou no mar, e reaparece — como na festa de Antestéria — numa embarcação sobre as ondas. As alusões ao «despertar» de Dioniso no seu berço (*ibid.*, pp. 82 s.) indicam o mesmo tema mítico. Essas epifanias e ocultações periódicas colocam Dioniso entre os deuses da vegetação (2). Efectivamente, ele manifesta uma certa solidariedade com a vida das plantas; a hera, o pinheiro, tornaram-se quase atributos seus, e as suas festas mais populares inscrevem-se no calendário agrícola. Mas Dioniso está relacionado com a totalidade da vida, como o demonstram as suas relações com a água e os germes, o sangue ou o esperma, e os excessos de vitalidade ilustrados pelas suas epifanias animais (touro, leão, bode) (3). As suas manifestações e desaparecimentos inesperados reflectem de certa forma o aparecimento e a ocultação da vida, isto é, a alternância da vida e da morte, e, por fim, a sua unidade. Mas não se trata em absoluto de uma observação «objectiva» desse fenómeno cósmico, cuja trivialidade não podia suscitar nenhuma ideia religiosa, nem produzir mito algum. Através de suas epifanias e ocultações, Dioniso revela o mistério — e a sacralidade — da

(1) Trata-se de um fragmento de Pilos (X a O 6) no Linear B.

(2) Tentou-se ver em Dioniso um deus da árvore, do «trigo» ou da videira, e interpretou-se o mito de seu desmembramento como ilustrando a «paixão» dos cereais ou a preparação do vinho; isso já ocorria com os mitógrafos citados por Diodoro, III, 62.

(3) Cf. os textos e as referências discutidos por W. Otto, pp. 162-64.

conjugação entre a vida e a morte. Revelação de natureza religiosa, uma vez que é efectuada através da própria presença do deus. Pois esses aparecimentos e desaparecimentos nem sempre estão relacionados com as estações — Dioniso mostra-se durante o inverno e desaparece no mesmo festival da primavera onde realiza a sua mais triunfal epifania.

«Desaparecimento», «ocultação», são expressões mitológicas da descida aos Infernos, e, portanto, da «morte». Com efeito, indicava-se o túmulo de Dioniso em Delfos; falava-se igualmente da sua morte em Argos. Por outro lado, quando, no ritual da Argólida, Dioniso é invocado do fundo do mar (Plutarco, *De Iside*, 35), é da região dos mortos que ele reascende. Segundo um hino órfico (n. LIII), quando Dioniso está ausente, considera-se que ele se encontra junto de Perséfona. Finalmente, o mito de Zagreu-Dioniso — no qual nos deteremos mais adiante — relata a morte violenta do deus, morto, desmembrado e devorado pelos Titãs.

Esses aspectos, múltiplos mas complementares, de Dioniso são ainda perceptíveis nos seus rituais públicos, apesar das suas inevitáveis «purificações» e reinterpretações.

2. O ARCAÍSMO DE ALGUMAS FESTAS PÚBLICAS.

Desde Pisístrato, que passaram a ser celebradas em Atenas quatro festas em honra de Dioniso (1). As «Dionisíacas Campestres», realizadas em dezembro, eram festas de aldeia. Um cortejo conduzia em procissão um enorme falo, com acompanhamento de canções. Cerimónia arcaica por excelência, e amplamente difundida através do mundo, a faloforia precedeu sem dúvida o culto de Dioniso. Outros divertimentos rituais compreendiam concursos e contestações, e sobretudo desfiles de máscaras ou de personagens fantasiadas de animais. Também aqui os ritos precederam Dioniso, mas compreende-se como o deus do vinho chegou a liderar o cortejo das máscaras.

São muito mais escassas as informações que temos sobre as Leneias, festejadas em meados do inverno. Uma citação de Heráclito afirma que o vocábulo *Lênai* e o verbo «fazer as *Lênai*» eram empregados como equivalentes de «bacantes» e «fazer o papel de bacante». O deus era invocado com o concurso do *daidoûkhos*. Segundo uma glosa de um verso de Aristófanas, o sacerdote eleusino, «trazendo na mão uma tocha, exclama: 'Chamai o deus!', e os ouvintes gritam: 'Ó Íaco (2), Filho de Sémele, fornecedor de riquezas!'»

(1) O facto de duas dessas festas terem os nomes dos meses que lhes correspondem — *Lênaiôn* e *Anthestêriôn* — prova o seu arcaísmo e o seu carácter pan-helénico.

(2) É o génio das procissões dos mistérios eleusinos que foi assimilado a Dioniso; as fontes são discutidas por W. Otto, *op. cit.*, p. 80 cf. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 47.

As Antestérias eram celebradas em fevereiro-março aproximadamente, e as «Grandes Dionisíacas», de instituição mais recente, em março-abril. Tucídies (II, 15, 4) considerava as Antestérias a mais antiga festa de Dioniso. Era também a mais importante. O primeiro dia chamava-se *Pitholgía*, abertura dos tonéis de argila (*píthon*) nos quais se conservava o vinho desde a colheita de outono. Transportavam-se os tonéis ao santuário de «Dioniso no pântano» para fazer libações ao deus, e, em seguida, saboreava-se o novo vinho. No segundo dia (*Khóes*, os «cântaros») realizava-se um concurso de beberrões: cada um deles estava munido de um cântaro que se enchia com vinho, e, a um sinal, tragavam-lhe o mais rapidamente possível o conteúdo. Tal como certos concursos das «Dionisíacas Campestres» (por exemplo, o *askôliasmós*, em que os jovens faziam o possível para se manter equilibrados, por todo o tempo que pudessem, sobre um odre previamente azeitado), essa competição também está ligada ao conhecido enredo de concursos e justas de todo o género (desportivos, oratórios etc.), que dão seguimento à renovação da vida (1). Mas a euforia e a embriaguez antecipam de alguma forma a vida num além que não se assemelha mais ao triste mundo dos mortos de Homero.

No mesmo dia da realização das *Khóes*, formava-se um cortejo que representava a chegada do deus à cidade. Como se julgava que ele surgia do mar, integrava o cortejo uma embarcação que deslizava sobre quatro rodas, de carroça; nela se via Dioniso segurando uma videira, e dois sátiros nus tocando flauta. A procissão, em que se alinhavam diversos figurantes, provavelmente fantasiados, e um touro sacrifical precedido por um flautista e por pessoas que traziam guirlandas, dirigia-se para o único santuário aberto naquele dia, o velho *Lenaeum*. Lá se realizavam cerimónias variadas, das quais participavam a *Basílinna*, «a Rainha», ou seja, a mulher do Arconte-Rei, e quatro damas de honor. A partir desse momento, a *Basílinna*, herdeira das antigas rainhas da cidade, era considerada a esposa de Dioniso. Subia para junto dele no carro, e um novo cortejo, de tipo nupcial, avançava em direcção ao *Boukólion*, a velha residência real. Aristóteles esclarece que era no *Boukólion* (literalmente: «estábulo de bois») que se consumava a hierogamia entre o deus e a rainha (*A Constituição de Atenas*, 3,5). A escolha de *Boukólion* indica que a epifania taurina de Dioniso ainda era familiar.

Procurou-se interpretar essa união num sentido simbólico, ou supondo que o deus era personificado pelo arconte. Walter Otto, porém, salienta com to-

(1) Lembremos que se trata de, um enredo muito arcaico e universalmente difundido, uma das mais importantes heranças da pré-história, a qual ainda ocupa um lugar privilegiado em todas as formas de sociedade.

da a razão a importância do testemunho de Aristóteles (1). A *Basílinna* recebe o deus na casa do seu esposo, o herdeiro dos reis — e Dioniso aparece na qualidade de rei. É provável que essa união simbolize o casamento do deus com toda a cidade, com as fastas consequências que se podem imaginar. Mas é um acto característico de Dioniso, divindade com epifanias brutais, que quer ver publicamente proclamada a sua supremacia. Não se tem notícia de nenhum outro culto grego onde se presuma que um deus se une à rainha.

No entanto, os três dias das Antestérias, principalmente o segundo, o do triunfo de Dioniso, são dias nefastos, uma vez que as almas dos mortos retornam, e com elas as *Kêres*, portadoras de influências maléficas do mundo infernal. O último dia das Antestérias era-lhes, aliás, consagrado. Orava-se pelos mortos, preparava-se uma *panspermía*, prato composto de uma mistura de todas as espécies de sementes, que se devia consumir antes do anoitecer. E, chegada a noite, gritava-se: «Expulsem as *Kêres*; terminaram as Antestérias!» A encenação do rito é perfeitamente conhecida e é atestada quase por toda a parte nas civilizações agrícolas. Os mortos e as forças do outro mundo governam a fertilidade e as riquezas, e são os seus distribuidores. «É dos mortos», lê-se num tratado hipocrático, «que nos vêm os alimentos, os crescimentos e os germes». Em todas as cerimónias que lhe são consagradas, Dioniso revela-se ao mesmo tempo deus da fertilidade e da morte. Heráclito (fr. 15) já dizia que «Hades e Dioniso [...] são um único e mesmo deus».

Lembramos anteriormente as relações de Dioniso com as águas, a humidade, a seiva vegetal. É necessário também assinalar os «milagres» que acompanham as suas epifanias, ou as anunciam: a água que brota da rocha, os rios que se enchem de leite e de mel. Em Teos, uma fonte de vinho esguicha aos borbotões no dia do seu festival (Diodoro da Sicília, III, 66, 2). Na Élida, três jarros vazios, deixados durante a noite num quarto lacrado, aparecem no dia seguinte cheios de vinho (Pausânias, VI, 2, 6, 1-2). «Milagres» similares são atestados noutros sitios. O mais famoso eram «as videiras de um dia» que floresciam e produziam uvas em algumas horas; o «milagre» ocorria em diversas localidades, a julgar pelos numerosos autores que dele falam (2).

(1) Trata-se de uma união completamente diversa daquela, por exemplo, de Bel na Babilónia (a companhia de uma hieródula quando o deus se encontrava no templo), ou da da sacerdotisa que devia dormir no templo de Apolo, em Pátaros, a fim de receber directamente do deus a sabedoria que devia revelar através do oráculo; cf. Otto, p. 84.

(2) Sófocles, *Tiestes* (fr. 234), e as demais fontes citadas por W. Otto, pp. 98-99.

3. EURÍPIDES E A CELEBRAÇÃO DOS MISTÉRIOS DIONISÍACOS (ORGIASMO)

«Milagres» desse tipo são específicos do culto frenético e extático de Dioniso, que reflecte o elemento mais original, e provavelmente mais arcaico, do deus. Temos, n'*As Bacantes* de Eurípides, um testemunho inestimável sobre o que teria sido o encontro entre o génio grego e o orgiasmo dionisíaco. o próprio Dioniso é protagonista n'*As Bacantes*, facto sem precedente no antigo teatro antigo teatro grego. Sentindo-se ultrajado pelo facto de seu culto ser ainda ignorado na Grécia, Dioniso chega da Ásia acompanhado por um bando de Ménades e hospeda-se em Tebas, terra natal da sua mãe. As três filhas do Rei Cadmo negavam que a sua irmã, Sémele, tivesse sido amada por Zeus e que tivesse gerado um deus. Dioniso provoca-lhe um ataque de «loucura», e as suas tias, com as outras mulheres de Tebas, atiram-se para as montanhas, onde celebram os ritos orgiásticos. Penteu, que sucedera no trono ao seu avô Cadmo, proibira o culto e, apesar dos conselhos que recebera, mantinha-se obstinado na sua intransigência. Com o disfarce de oficiante de seu próprio culto, Dioniso é preso e encarcerado por Penteu. Escapa, porém, milagrosamente e logra inclusive persuadir Penteu a ir espiar as mulheres durante as suas cerimónias orgiásticas. Descoberto pelas Ménades, Penteu é esquartejado; a sua própria mãe, Agavé, conduz em triunfo a cabeça do desditoso filho, acreditando que se tratava da cabeça de um leão (1).

Fosse qual fosse a intenção de Eurípides quando, no fim da vida, escreveu *As Bacantes*, essa obra-prima da tragédia grega constitui ao mesmo tempo o mais importante documento sobre o culto dionisíaco. O tema «resistência, perseguição e triunfo» encontra a sua mais brilhante ilustração (2). Penteu opõe-se a Dioniso porque este é um «estrangeiro, um pregador, um encantador [...] com belos cachos louros e perfumados, róseas maçãs-do-rosto, tendo nos olhos a graça de Afrodite. Sob o pretexto de ensinar as doces e encantadoras práticas do *evoé*, ele corrompe as raparigas» (233 s.). As mulheres são incitadas a abandonar as suas casas e a correrem durante a noite, pelas montanhas, dançando ao som dos tímpanos e das flautas. E Penteu teme principalmente a influência do

(1) Conhecem-se outros exemplos de «loucura» provocada por Dioniso no tempo em que ainda não era reconhecido como deus: *ex.*, as mulheres de Argos (Apolodoro, II, 2 2; III, 5, 2); as filhas de Mínias em Orcómeno, que estraçalharam e devoraram um de seus próprios filhos (Plutarco, *Quaest. gr.*, XXXVIII, 299 s).

(2) No século V, Tebas tinha-se tornado o centro do culto, pois era nessa cidade que Dioniso tinha sido gerado e era nela que se encontrava o túmulo de Sémele. Entretanto, não se esquecera a resistência dos primeiros tempos, e uma das lições d'*As Bacantes* era certamente esta: não se deve rejeitar um deus apenas porque é considerado «novo».

vinho, pois «com as mulheres, a partir do momento em que o licor da uva aparece no banquete, tudo é pernicioso nessas devoções» (260-62).

Entretanto, não é o vinho que provoca o êxtase das bacantes. Um criado de Penteu, que, ao alvorecer, as tinha surpreendido sobre o Citéron, descreve-as vestidas com peles de veadinhos, coroadas de hera, cingidas por serpentes, trazendo nos braços, e amamentando-os, filhotes de corços e de lobos selvagens (695 s.). Os «milagres» especificamente dionisíacos são numerosos: as bacantes golpeiam com os seus tirsos os rochedos e eis que deles a água brota ou o vinho mana; esgravatam a terra e jorros de leite dela se desprendem; e dos tirsos ornados de hera ressumbram gotas de mel (703 s.). «Sem dúvida, prossegue o criado, se tivesses estado lá, tu te terias convertido a esses deus que desprezas e ter-lhes-ias dirigido as tuas preces, depois de assistir a um tal espectáculo» (712-14).

Surpreendido por Agavé, o criado e os seus companheiros por pouco não foram despedaçados. As bacantes precipitam-se então sobre os animais que atravessam a campina e, «sem terem na mão arma de espécie alguma», fazem-nos em pedaços. «Atacados por um milhar de mãos de jovens mulheres», touros ameaçadores são dilacerados num piscar de olhos. As Ménades caem em seguida sobre as planícies. «Arrancam às casas as crianças nelas residentes. Tudo aquilo que elas depositam sobre os ombros, mesmo sem estar amarrado a eles, neles permanece, sem cair na lama, mesmo o bronze e o ferro. Nos cachos dos seus cabelos se agita o fogo, mas não queima. Furiosos por serem saqueados pelos bacantes, os habitantes pegam em armas. Eis o prodígio, Senhor: os dardos que lhes eram lançados, não faziam correr sangue, e elas, arremessando os tirsos, feriam-nos...» (754-63).

Não há nessecidade de salientar a diferença entre esses ritos nocturnos, frenéticos e salvagens, e as festas dionisíacas públicas de que falamos no § 123. Eurípides apresenta-nos um culto secreto, específico dos Ministérios. «Na tua opinião, o que vêm a ser esses mistérios?», indaga Penteu. E Dioniso responde: «Não é permitido comunicar-lhes o segredo àqueles que não são *bacantes*». — «Que utilidade oferecem aos que os celebram?» — «Tu não tens permissão para o saber, mas são coisas que merecem ser conhecidas» (470-74).

O mistério era constituído pela participação das bacantes na epifania total de Dioniso. Os ritos são celebrados durante a noite, longe das cidades, nas montanhas e nas florestas. Através do sacrifício da vítima por despedaçamento (*sparagmós*) e do consumo da carne crua (*ômophagía*), realiza-se a comunhão com o deus. Porque os animais que se dilaceram e se devoram são epifanias, ou encarnações, de Dioniso. Todas as outras experiências — a força física excepcional, a invulnerabilidade ao fogo e às armas, os «prodígios» (a água, o vinho, o leite, que esguicham do solo), a «familiaridade» com as serpentes e com os filhotes dos animais ferozes — são possibilitados pelo entusiasmo, pela identificação com o deus. O êxtase dionisíaco significa, antes de mais a superação da condição humana, a descoberta da libertação completa, a obtenção de uma liber-

dade e de uma espontaneidade inacessíveis aos homens. Que entre essas liberdades tenha figurado igualmente a libertação dos interditos, dos regulamentos e das convenções de ordem ética e social, tal parece certo; o que explica em parte a adesão maciça das mulheres (1). Mas a experiência dionisíaca alcançava níveis mais profundos. Os bacantes que devoravam as carnes cruas reintegravam um comportamento recalcado há dezenas de milhares de anos; tais frenesis revelam uma comunhão com as forças vitais e cósmicas que só se podiam interpretar como uma possessão divina. Que a possessão se tenha confundido com a «loucura», a *manía*, era de se esperar. O próprio Dioniso conhecera a «loucura» e o bacante nada mais fazia do que participar das provas e da paixão do deus; afinal, era um dos meios mais seguros de estar em comunhão espiritual com ele.

Os gregos conheciam outros casos de *manía* provocada pelos deuses. Na tragédia *Héracles*, de Eurípides, a loucura do herói é causada por Hera; no *Ajax*, de Sófocles, é Atena a responsável pela alucinação. O «coribantismo», comparado aliás pelos antigos ao orgiasmo dionisíaco, era uma *manía* provocada pela possessão dos Coribantes, e o tratamento resultava numa verdadeira iniciação. O que, entretanto, distingue Dioniso e o seu culto não são as crises psicopáticas, *mas o facto de que elas eram valorizadas como experiência religiosa*: seja como uma punição, seja como um favor do deus (2). Afinal, o interesse das comparações com ritos ou movimentos colectivos aparentemente similares — por exemplo, certas danças convulsivas da Idade Média ou a omofagia ritual dos aissaua, confraria mística do Norte de África (3) — reside precisamente no facto de que elas salientam a originalidade do dionisismo.

Raramente, na época histórica, se verificou o aparecimento de um deus carregado de uma herança tão arcaica: ritos que comportavam máscaras teriomorfas, faloforia, *sparagmós*, omofagia, antropofagia, *manía, enthousiasmós*. O mais notável é o facto de que, ao mesmo tempo que conserva essa herança, resíduo da pré-história, o culto de Dioniso, uma vez integrado na história espiri-

(1) Tirésias, no entanto, defende o deus: «Dioniso não obriga as mulheres a serem castas. A castidade depende do carácter, e aquela que é casta por natureza tomará parte nas orgias sem se corromper» (*As Bacantes*, 314 s.).

(2) Convém lembrar que o que distingue um xamã de um psicopata é o facto de que o xamã consegue curar-se e acaba por dispôr de uma personalidade mais forte e mais criadora do que o resto da comunidade.

(3) Rohde tinha comparado a expansão da religião extática de Dioniso com as epidemias das danças convulsivas na Idade Média. R. Eisler chamara a atenção para os aissaua (Isâwiya), que praticavam a omofagia ritual (denominada *frissa*, do verbo *farassa*, «despedaçar, dilacerar»). Identificados misticamente com os carnívoros, cujos nomes usam (chacais, panteras, leões, gatos, caẽs), os adeptos dilaceram, estripam e devoram bovinos, lobos, carneiros, ovelhas, cabras. A ingestão de carnes cruas é seguida por uma dança frenética de júbilo «a fim de que se possa gozar ferozmente do êxtase e comungar com a divindade» (R. Brunnel).

tual dos gregos, não parou de criar novos valores religiosos. É certo que o frenesim provocado pela possessão divina — a «loucura» — intrigava muitos autores, e muitas vezes encorajava a ironia e o escárnio. Heródoto (IV, 78-80) narra a aventura de um rei cita, *Skylês* (Cilas), que, em Ólbia, à margem do *Borysthénês* (o Dniéper), se fizera «iniciar nos ritos de *Diónusos Bakkheîos*». Durante a cerimónia (*teletê*), possuído pelo deus, representava o papel de «bacante e de louco». Tratava-se, ao que tudo indica, de uma procissão na qual os iniciados, «sob o domínio do deus», se deixavam arrebatar por um frenesim, considerado, tanto pelos assistentes quanto pelos próprios possuídos, como «loucura» (*manía*).

Heródoto só queria contar uma história, que lhe fora narrada em Ólbia. Demóstenes, num passo célebre (*Oração da Coroa*, 259), enquanto procura ridicularizar Ésquines, seu adversário, revela-nos, na verdade, certos ritos das pequenas tíases (das *Bakkhêia*), que eram celebradas em Atenas, no século IV, pelos fiéis de Sabázio, deus trácio homólogo de Dioniso. (Os antigos consideravam-no, aliás, como o Dioniso trácio com o seu nome indígena (1). Demóstenes refere-se aos ritos seguidos da leitura dos «livros» (provavelmente um texto escrito, que continha *hierói lógoi*; ele fala em «*nebrizar*» (alusão à pele de enho, a *nebrís*; tratava-se talvez de um sacrifício em que se comia o animal cru), em «*craterizar*» (o recipiente no qual se misturavam o vinho e a água, a beberagem mística»), em «purificação» (*katharmós*), que consiste principalmente em untar o iniciado com argila e farelos. Finalmente, o acólito fazia com que o iniciado, prosternado ou estendido sobre o chão, se erguesse e repetisse a fórmula: «Eu fugi do mal e achei o bem». E toda a assembleia explodia em *ololugaí*. No dia seguinte verifica-se a procissão dos adeptos, coroados de funcho e de ramos de choupo branco. Ésquines ia à frente, brandindo serpentes domesticadas acima da cabeça e atroando os ares com os gritos de «*Evoé*, mistérios de Sabázio!» e dançando ao ritmo de brados de «*Húês Áttês, Áttês Húês*». Demóstenes alude igualmente a uma cesta em forma de peneira, o *líknon*, a «joeira mística», o berço primitivo de Dioniso infante.

Sob uma ou outra forma, encontra-se sempre, no centro do ritual dionisíaco, uma experiência extática de uma alucinação mais ou menos violenta: a *manía*. Essa «loucura» constituía, de certo modo, a prova da «divinização» (*éhtheos*) do adepto. A experiência era certamente inesquecível, pois participava-se da espontaneidade criadora e da liberdade inebriante, da força sobre-humana e da invulnerabilidade de Dioniso. A comunhão com o deus fazia com que se manifestasse e explodisse, por certo tempo, a condição humana, mas não chegava absolutamente a transmutá-la. Não existe alusão à imortalidade n'*As Bacantes*, facto que nem sequer se verifica numa obra tão tardia como

(1) Segundo as glosas antigas, o termo *saboi* (ou *sabaioi*) era o equivalente, em língua frígia, do grego *bákkhos*: cf. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 95-97.

são as *Dionisíacas* de Nono. Isso é suficiente para diferenciar Dioniso de Zálmoxis, com quem se costuma compará-lo, e às vezes confundi-lo, desde Rohde; pois esse deus dos gretas «imortalizava» os iniciados nos seus mistérios. Os gregos, porém, não ousavam ainda preencher a distância infinita que, a seus olhos, separava a divindade da condição humana.

4. QUANDO OS GREGOS REDESCOBREM A PRESENÇA DO DEUS...

O carácter iniciatório e secreto das tíases privadas parece certo (ver, *supra*, os versos 470-74 d'*As Bacantes*) (1), se bem que pelo menos uma parte das cerimónias (as procissões, por exemplo) tenha sido pública. É difícil determinar quando, e em que circunstâncias, os ritos secretos e iniciatórios dionisíacos assumiram a função específica às religiões dos Mistérios. Estudiosos de renome (Nilsson, Festugière) contestam a existência de um Mistério dionisíaco, por faltarem referências precisas à esperança escatológica. No entanto, sobretudo na época antiga, conhecemos muito mal os ritos secretos, sem falarmos na sua significação esotérica (que deve ter existido, uma vez que as significações esotéricas dos ritos secretos e de iniciação são atestadas no mundo inteiro, em todos os níveis de cultura).

De mais a mais, não é necessário limitar a morfologia da esperança escatológica às expressões tornadas familiares pelo orfismo ou pelos Mistérios da época helenística. A ocultação e a epifania de Dioniso, as suas descidas aos Infernos (comparáveis a uma morte seguida de ressurreição), e sobretudo o culto do Dioniso-criança (2), com os ritos que celebravam o seu «despertar» — deixando ao mesmo tempo de lado o tema mítico-ritual de Dioniso-Zagreu, sobre o qual não tardaremos a insistir — indicam a vontade, e a esperança de uma renovação espiritual. A criança divina é, em todo o globo, carregada de um simbolismo iniciatório que revela o mistério de um «renascimento» de ordem mística. (Para a experiência religiosa, é mais ou menos indiferente que um tal simbolismo seja ou não «cumprido» intelectualmente). Lembremos que o culto de Sabázio, identificado com Dioniso, já apresentava a estrutura de um mistério («Eu escapei do mal!»). É certo que *As Bacantes* não falam de imortalidade; porém, a comunhão, mesmo provisória, com o deus não era isenta de consequências para a condição *post mortem* do *bákkhos*. A presença de Dioniso nos Mistérios de Elêusis permite que se suspeite da significação escatológica pelo menos de certas experiências orgiásticas.

(1) Lembremos que, durante a festa das Antestérias, certos ritos eram cumpridos unicamente pelas mulheres, no mais profundo segredo.

(2) O culto de Dioniso-criança era conhecido na Beócia e em Creta mas acaba por difundir-se também na Grécia.

Mas é principalmente a partir de Dioniso-Zagreu que se define o carácter «de mistério» do culto. O mito do desmembramento da criança Dioniso-Zagreu é-nos dado a conhecer sobretudo através dos autores cristãos (1). Como era de esperar, apresentam-no evemerizado, incompleto e com malevolência. Mas justamente porque estavam libertos da proibição de falar de maneira aberta das coisas santas e secretas, os escritores cristãos comunicaram-nos vários pormenores preciosos. Hera envia os Titãs, que atraem a criança Dioniso-Zagreu com certos brinquedos (chocalhos, *crepundia*, um espelho, um jogo de ossinhos, uma bola, um pião, uma carrapeta), trucidam-na e cortam-na em pedaços. Cozinham-nos num caldeirão e, segundo alguns autores, devoram-nos. Uma deusa — Atena, Réia ou Deméter — recebe, ou salva, o coração e guarda-o numa caixinha. Informado do crime, Zeus fulmina os Titãs. Os autores cristãos não aludem à ressurreição de Dioniso, mas esse episódio era conhecido dos antigos. O epicurista Filodemo, contemporâneo de Cícero, fala dos três nascimentos de Dioniso, «o primeiro de sua mãe, o segundo da coxa, e o terceiro quando, depois de ter sido despedaçado pelos Titãs, e de Reia lhe ter reunido os membros, retorna à vida» (2). Firminus Maternus conclui acrescentando que, em Creta (lugar em que ele localiza a sua história evemerizada), o assassinato era comemorado por meio de ritos anuais, que repetiam aquilo que a «criança fizera e sofrera no momento de sua morte»: «no fundo das florestas, através dos estranhos gritos que lançam em coro, eles simulam a loucura de uma alma tomada de furor», fazendo crer que o crime foi cometido por loucura e, «servindo-se dos dentes despedaçam um touro vivo».

O tema mítico-ritual da paixão e da ressurreição da criança Dioniso-Zagreu deu origem a intermináveis controvérsias, sobretudo devido às suas interpretações «órficas». Para o que nos propomos, é suficiente precisar que as informações transmitidas pelos autores cristãos são corroboradas por documentos mais antigos. O nome Zagreu é mencionado pela primeira vez num poema épico do ciclo tebano, *Alcmeónida* (século VI) (3): significa «grande caçador», o que corresponde ao carácter selvagem, orgíaco, de Dioniso. No que se refere ao crime dos Titãs, Pausânias (VIII, 37, 5) transmitiu-nos uma informação que, não obstante o cepticismo de Wilamowitz e de outros eruditos, continua a ser preciosa; Onomácrito, que viveu em Atenas no século VI, na época dos Pisistrátidas, tinha escrito um poema sobre esse assunto: «Tendo colhido o nome dos

(1) Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, 6; Clemente de Alexandria, *Protrept.*, II, 17, 2; 18, 2; Arnóbio, *Adv. Nat.*, V, 19; os textos são reproduzidos em Kern, *Orphica fragmenta*, pp. 110-111.

(2) *De piet.*, 44; Jeanmaire, p. 382.

(3) Fr. 3, Kinkel, I, p. 77; cf. também Eurípides, fr. 472; para Calímaco (fr. 171), Zagreu é um nome especial de Dioniso; ver outros exemplos, em Otto, pp. 191 s.

Titãs em Homero, instituíra *órgia* (cerimónias religiosas com mistérios, orgias) de Dioniso, fazendo dos Titãs os autores dos sofrimentos do deus». Segundo o mito, os Titãs tinham-se aproximado da criança divina, polvilhados de gesso para não serem reconhecidos. Ora, nos mistérios de Sabázio, celebrados em Atenas, um dos ritos iniciatórios consistia em aspergir os candidatos com um pó ou com gesso (1). Os dois factos foram associados desde a Antiguidade (cf. Nono, *Dionisíacas*, XXVII, 228 s.). Trata-se de um ritual arcaico de iniciação, muito conhecido nas sociedades «primitivas»: os neófitos esfregam as faces com pó ou com cinzas, a fim de ficarem parecidos com fantasmas; por outras palavras, eles sofrem uma morte ritual. Quanto aos «brinquedos místicos», eram conhecidos há muito tempo; um papiro do século III a.C., encontrado em Fayum (Gouroub), infelizmente mutilado, cita o pião, a carrapeta, os ossinhos e o espelho (*Orph. Fr.*, 31).

O episódio mais dramático do mito — especialmente o facto de que, depois de haver cortado a criança em pedaços, os Titãs despejaram os seus membros dentro de um caldeirão, onde os ferveram e em seguida assaram — era conhecido, com todas as minúcias relacionadas com «a celebração dos mistérios» (2). Jeanmaire lembrara oportunamente que o cozimento num caldeirão ou a passagem pelo fogo constituem ritos iniciatórios que conferem a imortalidade (cf. o episódio de Deméter e Demofonte) ou o rejuvenescimento (as filhas de Pélias cortam o pai em pedaços e cozem-no num caldeirão) (3). Acrescentemos que os dois ritos — desmembramento e cocção ou passagem pelo fogo — caracterizam as iniciações xamânicas.

Pode-se, por conseguinte, reconhecer no «crime dos Titãs» um antigo enredo iniciatório cuja significação original se tinha esquecido. De facto, os Titãs comportam-se como Mestres de iniciação, no sentido de que «matam» o neófito com o fito de o fazerem «renascer» numa forma superior de existência (no nosso exemplo, seria possível afirmar que conferem divindade e imortalidade à criança Dioniso). Entretanto, numa religião que proclamava a supremacia absoluta de Zeus, os Titãs não podiam exercer um papel demoníaco — e foram fulminados. De acordo com certas variantes, os homens foram criados das suas cinzas — e esse mito desempenhou um papel apreciável no orfismo.

(1) Demóstenes, *Oração da Coroa*, 259. Os argivos, ao participarem nas festas dionisíacas, cobriam o rosto com gesso. Já se salientaram as relações entre o gesso (*títanos*) e os Titãs (*Titânes*). Mas esse complexo mítico-ritual foi ocasionado pela confusão entre os dois termos (cf. Farnell, *Cults*, V, p. 172).

(2) Cf. o «problema» atribuído a Aristóteles (Didot Aristóteles IV, 331, 15), discutido, *apud* Salomon Reinach, por Moulinier, p. 51. No século III, Eufórion conhecia uma tradição análoga; *ibid.*, p. 53.

(3) Jeanmaire, *Dionysos*, p. 387. Ver outros exemplos em Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, pp. 153 s.

O carácter iniciatório dos ritos dionisíacos pode ser captado também em Delfos, quando as mulheres celebravam o renascimento do deus. Pois a joeira délfica «continha um Dioniso desmembrado e prestes a renascer, um Zagreu» tal como é indicado por Plutarco (*De Iside*, 35), e esse Dioniso, «que renascia como Zagreu, era ao mesmo tempo o Dioniso tebano, filho de Zeus e de Sémeles» (1).

Diodoro da Sicília refere-se, ao que parece, aos mistérios dionisíacos quando escreve que «Orfeu transmitiu nas cerimónias dos mistérios o despedaçamento de Dioniso» (V, 75, 4). E, num outro trecho, Orfeu é apresentado como um reformador dos mistérios dionisíacos: «é por esse motivo que as iniciações devidas a Dioniso são denominadas órficas» (III, 65, 6). A tradição transmitida por Diodoro é preciosa na medida em que confirma a existência dos mistérios dionisíacos. É, porém, provável que já no século V esses mistérios tenham tomado de empréstimo certos elementos «órficos». Com efeito, Orfeu era então proclamado «profeta de Dioniso» e «fundador de todas as iniciações».

★
★ ★

Mais do que os outros deuses gregos, Dioniso assombra pela multiplicidade e pela novidade das suas transformações. Encontra-se em permanente movimento; penetra em todos os lugares, em todas as terras, em todos os povos, em todos os meios religiosos, pronto para associar-se a divindades diversas, e até antagónicas (*ex.*, Deméter, Apolo). Dioniso é certamente o único deus grego que, revelando-se sob diferentes aspectos, deslumbra e atrai tanto os camponeses como as elites intelectuais, políticos e contemplativos, ascetas e os que se entregam a orgias. A embriaguez, o erotismo, a fertilidade universal, mas também as experiências inesquecíveis provocadas pela chegada periódica dos mortos, ou pela *manía*, pela imersão no inconsciente animal ou pelo êxtase do *enthousiasmós* — todos esses terrores e revelações surgem de uma única fonte: *a presente do deus*. O seu modo de ser exprime a unidade paradoxal da vida e da morte. É por essa razão que Dioniso constitui um tipo de divindade radicalmente diversa dos Olímpicos. Estava ele mais *próximo* dos seres humanos do que os outros deuses? Em todo o caso, era possível aproximar-se desse deus, chegava-se mesmo a incorporá-lo, e o êxtase da *manía* demonstrava que a condição podia ser superada.

(1) Delcourt, *op. cit.*, pp. 155, 200. Plutarco, depois de falar no esquartejamento de Osíris e na sua ressurreição, dirige-se à sua amiga Cléia a chefe das Ménades em Delfos: «Que Osíris seja o mesmo que Dioniso, quem o poderia saber melhor do que vós que dirigis as Tíades e que fostes iniciada por vosso pai e por vossa mãe nos mistérios de Osíris?

Tholos de templo – dedicado a Atena Pronaia.
Delfos, Grécia, séc. IV a.C.

Deusa-mãe – talvez Ashera.
Ásia menor.

Esses rituais eram susceptíveis de desenvolvimentos inesperados. O ditirambo, a tragédia, o drama satírico são, de um modo mais ou menos directo, criações dionisíacas. É apaixonante seguir a transformação de um rito colectivo, o *dithúrambos*, que implicava o arrebatamento extático, em espectáculo e finalmente em género literário (1). Se, por um lado, certas liturgias públicas se tornaram em espectáculos e fizeram de dioniso o deus do teatro, outros rituais, secretos e iniciatórios, alcançaram o grau de Mistérios. Pelo menos indirectamente, o orfismo deve-se às tradições dionisíacas. Mais do que qualquer outro Olímpico, esse *deus jovem* não deixará de satisfazer plenamente os seus fiéis através de novas epifanias, de mensagens imprevistas e de esperanças escatológicas.

Hera e Atena – em gesto de aliança.
Grécia, cerca de 400 a.C.

(1) O ditirambo, «canção destinada, aquando do sacrifício de uma vítima, a produzir o êxtase colectivo com o auxílio de movimentos rítmicos e de aclamações e vociferações rituais, teve condições – precisamente na época (séculos VII-VI) em que se desenvolve no mundo grego o grande lirismo coral – de evoluir como género literário pela importância acrescida das partes cantadas pelo *éxarkhos*, mediante a intercalação de trechos líricos em temas mais ou menos adaptados à circunstância e à pessoa de Dioniso» (Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 248-49).

Ritão – animal mítico.
Irão, séc. I.

BIBLIOGRAFIA CRÍTICA

Capítulo I

1. Para breve orientação dentro da pré-história universal, ver: Grahame Clark, *World Prehistory* (Cambridge, 1962); Grahame Clark e Stuart Piggott, *Prehistoric Societies* (Londres 1965; esta última obra contém rica bibliografia); H. Breuil e R. Lantier, *Les hommes de la pierre ancienne: paléolithique et mésolithique* (nova edição, Payot, 1959).

Será encontrada uma documentação mais completa na obra de H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, I: *Altsteinzeit* (Munique, 1966) e no primeiro volume publicado sob a direcção de Karl J. Narr, *Handbuch der Urgeschichte* (Berna-Munique, 1967). Karl J. Narr forneceu excelente resumo, completado por abundante bibliografia, em: *Abriss der Vorgeschichte* (Munique, 1957), pp. 8-41. Ver, do mesmo autor, *Urgeschichte der Kultur* (Stuttgart, 1961); F. Bordes, *Old Stone Age* (Nova York, 1968); *La Préhistoire. Problèmes et tendances* (Editions du CNRS, Paris 1968).

A análise das recentes hipóteses sobre as origens da linguagem e da sociedade podem ser estudadas em Frank B. Livingstone, «Genetics, Ecology and the Origins of Incest and Exogamy», CA, 10, Fev. de 1969, pp. 45-61 (pp. 60-61, bibliografia). Sobre a origem da linguagem, seguimos Morris Swadesh, *The Origin and Diversification of Language* (Chicago, 1971).

Em diversos estudos, Karl Narr examinou as hipóteses elaboradas em torno da «hominização» dos primatas e tentou apresentar uma imagem verossímil dos Paleantropídeos; ver, *inter alia, Approaches to the Social Life of Earliest Man, Anthropos*, 57, 1962, pp. 604-20; *Das Individuum im der Urgeschichte. Moeglichkeiten seiner Erfassung, Saeculum*, 23, 1973, pp. 252-265.

Sobre os problemas referentes à população da América, ver E. F. Greenman, *The Upper Paleolithic and the New World*, CA, 4, 1963, pp. 41-91; Allan Bryan, *Early Man in America and the Late Pleistocene Chronology of Western Canada and Alaska*, ibid., 10, 1969, pp. 339-65; *Prehistoric Man in the New World*, obra publicada sob a direcção de Jesse D. Jennings e Edward Norbeck (Chicago, 1964); Gordon R. Willey, *An Introduction to American Archaeology*, I (Nova Jersey, 1966), pp. 2-72 e *passim*.

Ver também Frederick D. McCarthy, *Recent Development and Problems in the Prehistoric of Australia, Paideuma*, 14, 1968, pp. 1-17; Peter Bellwood, *The Prehistory of Oceania*, CA, 16, 1975, pp. 9-28.

Durante dezenas de milénios, é igual a sequência das culturas paleolíticas na Europa, na África e na Ásia. A mesma sequência se verifica na Austrália e na América do Norte e do Sul, ainda que o horizonte temporal seja muito mais curto. Para o período $\sim$ 20.000 $\sim$ 10.000, é impossível afirmar que uma região particular haja obtido um avanço tecnológico decisivo sobre as outras. Há, por certo, variações na estrutura das ferramentas; contudo essas variações reflectem muito provavelmente adaptações locais, e não um progresso tecnológico; cf. Marvin Harris, *Culture, Man and Nature* (Nova York, 1971), p. 169. Essa *unidade cultural* dos paleolíticos constitui a fonte comum das tradições herdadas pelas culturas posteriores; ela permite, além disso, a comparação com as sociedades contemporâneas de caçadores. Uma análise admirável das «sobrevivências» paleolíticas em alguns ritos e mitos gregos aparece em Walter Burkert, *Homo Necans* (Berlim, 1972). Sobre as culturas dos caçadores, ver a comunicação *Man the Hunter*, publicada sob a direcção de Richard B. Lee e Irven Devore (Chicago, 1968).

2. Para compreender a hesitação dos cientistas em admitir a possibilidade de uma religiosidade coerente e complexa entre os Paleantropídeos, é preciso recordar que, na segunda metade do século XIX, o termo «religião» tinha uma aplicação limitada, reservando-se a tudo o mais diferentes vocábulos depreciativos como «magia», «superstição», «selvageria» etc. Falou-se dos «homens sem religião» porque, em algumas tribos, nada fora encontrado que pudesse ser comparado aos politeísmos e aos «sistemas fetichistas» familiares. Acusavam-se os partidários da religiosidade de «idealizar» os Paleantropídeos, por se entender como «religião» um complexo ideológico comparável ao judeu-cristianismo, ao induísmo ou aos panteões do antigo Próximo Oriente.

Seria inútil citar todas as obras dedicadas às religiões pré-históricas; a maior parte possui apenas um interesse bibliográfico. Podem ser consultadas para a documentação dessas religiões ou para as hipóteses adiantadas: Th. Mainage, *Les religions de la préhistoire* (Paris, 1921); G. H. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles* (Paris, 1926); C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion*, 2 vols. (Bonn, 1932-33); E. O. James, *Prehistoric Religion* (Londres- Nova York, 1957).

Encontram-se exposições mais vastas em algumas edições recentes: Johannes Maringer, *The Gods of Prehistoric Man* (Nova York, 1960; uma tradução francesa foi publicada em 1958); Etienne Patte, *Les préhistoriques et la religion* (Paris, 1960); André Leroi-Gourhan *Les Religions de La préhistoire: Paléolithique* (Paris, 1964); Karl J. Narr, *Kultur, Umwelt u.*

Leiblichkeit d. Eiszeitmenschen (Stuttgart, 1963); *id., Approaches to the Religion of Early Paleolithic Man*, HR, 4, 1964, pp. 1-29; *id., Religion und Magie in der jüngeren Altsteinzeit, in: Handbuch der Urgeschichte*, I (1966), pp. 298-320. Para a bibliografia crítica de algumas obras recentes, é útil o artigo do mesmo autor: *Wege zum Verstaendnis Praehistorischer Religionsformen, Kairos* 3, 1963, pp. 179-188.

As mitologias susceptíveis de desenvolvimento a partir da fabricação das ferramentas ainda não estão suficientemente estudadas. Fizemos uma análise do simbolismo e de alguns temas mitológicos da flecha em: *Notes on the Symbolism of the Arrow* (*Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden, 1968, pp. 463-75).

3. O essencial sobre as práticas funerárias dos paleolíticos é nitidamente apresentado por J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man* (Nova York, 1960), pp. 14-37, 74-89. Ainda útil para a documentação acessível antes de 1940, E. O. James, *Prehistoric Religion. A Study in Prehistoric Archaeology* (Londres, 157), pp. 17-34. Ver também Grahame Clark, *The Stone Age Hunters* (Londres, 1957), pp. 41 s. Um relato crítico figura em Leroi-Gourhan, *Les Religions de la Préhistoire*, pp. 47-64.

Para análises mais ousadas, ver H. Breuil, *Pratiques religieuses chez les humanités quaternaires* (*Scienza e Civiltà*, 1951, pp. 45-75); A. Glory e R. Robert, *Les cultes des crânes humains aux époques préhistoires* (*Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1948, pp. 114-33); H. L. Movius, Jr., *The Mousterian Cave of Teshik-Tash, Southeastern Uzbekistan, Central Asia* (*American School of Prehistoric Research*, Bulletin n^0 17, 1953, pp. 11--71); P. Wernert, *Cultes des crânes: représentation des esprits des défunts et des ancêtres* (*in*: M. Gorce e R. Mortier, *L'Histoire générale des Religions*, I, Paris, 1948, pp. 51-102.

Sobre a significação do crânio exumado no monte Circeu, ver A. C. Blanc, *I Paleantropi di Saccopastore e del Circeo* (*Quartär*, 1942, pp. 1-37).

Raymond A. Dart demonstrou a antiguidade da exploração das minas de ocre na África do Sul e noutros locais; ver *The Multimillenial Prehistory of Ochre Mining* (NADA, 1967, pp. 7-13); *The Birth of Symbology* (*African Studies*, 27, 1968, pp. 15-27). Estes dois artigos contêm abundantes referências bibliográficas.

Sobre a sepultura «em forma de embrião», ver G. van der Leeuw, *Das Sogenannte Hockerbegraebniss und der aegyptische Tjknw* (SMSR, 14, 1938, pp. 150-67).

4. Emil Bächler apresentou os resultados das escavações em *Das alpine Palaeolithikum der Schweiz* (Basiléia, 1940).

Para as restantes descobertas, ver K. Hoermann, *Die Petershoehle bei Velden in Mittelfranken: Eine altpalaeolithische Station* (Nurembergue, 1933); K. Ehrenberg, *Dreissig Jahre palaeobiologischer Forschung in oesterreichischen Hoehlen* (*Quartär*, 1951, pp. 93--108); *id., Die palaeontologische, praehistorische und palaeoethnologische Bedeutung der Salzofenhoehle im Lichte der letzten Forschungen* (*Quartar*, 1964, pp. 19-58). Ver também Lothar Zotz, *Die altsteinzeitliche Besiedlung der Alpen u. deren geistigen u. wirtschaftliche Hintergruende, Sitzungsberichte der Physikalischmedizinische Sozietaet zu Erlangen*, vol. 78, 1955-57, pp. 76-101, e principalmente Müller-Karpe, *Altsteinzeit*, 205, 224-26.

A comparação com as oferendas específicas de certas populações árticas foi efectuada por Al. Gahs, *Kopf-, Schaedel- und Langknochenopfer bei Rentiervoelkern* (*Festschrift fur P. W. Schmidt*, Viena, 1928, pp. 231-68). Por sua vez, Wilhelm Schmidt em várias ocasiões voltou a esse problema; cf., *inter alia, Die aelteste Opferstelle des altpalaeolithischen Menschen in den Schweizer Alpen* (*Acta Pontificiae Academiae Scientiarum*, Città del Vaticano, 6, 1942, pp. 269-72); *Das primitialopfer in der Urkultur* (*Corona Amicorum, Festgabe für Emil Baechler*, St. Gallen, 1948, pp. 81-92).

Karl Meuli apresentou a sua interpretação dos depósitos de ossos em *Griechische Opferbraeuche* (*Phillobolia für Peter von der Mühll*, Basiléia, 1945, pp. 185-288), especificamente a pp. 283-87.

Sobre o problema dos «sacrifícios» no Paleolítico, ver: Oswald Menghin, *Der Nachweis des Opfers im Altpalaeolithikum* (*Wiener Praehistorische Zeitschrift*, XIII, 1926, pp. 14-19); H. C. Bandi, *Zur Frage eines Baeren- oder Opferkultes im ausgehenden Altpalaeolithikum der alpinen Zone* (*Helvetia Antiqua, Festschrift Emil Vogt*, Zurique, 1966, pp. 1-8); Brodar, *Zur Frage der Hoehlenbaerenjagd und des Hoehlenbaerenkult in den palaeolithischen Fundstellen Jugoslawien* (*Quartär*, 9, 1957, pp. 147-59; W. Wüste, *Die palaeolithisch-ethnographischen Baerenriten u. das Altindogermanische* (*Quartär*, 7-8, 1956, pp. 154-65); Mirko Malez, *Das Palaeolithikum der Veternicahoehle und der Baerenkult* (*Quartär*, 10/11, 1958/59, pp. 171-88). Ver também I. Paulson, *Die rituelle Ehrebung des Baerenschaedels bei arktischen u. subarktischen Voelker*, Temenos, I. 1965, pp. 150-73.

F.-Ed. Koby pôs em dúvida a existência dos depósitos de crânios e o culto do urso: cf. *L'ours des cavernes et les Paléolithiques* (*L'Anthropologie*, 55, 1951, pp. 304-08); *Les Paléolithiques on-ils chassé l'ours des cavernes?* (*Actes de la Société Jurassienne d'émulation*, 57, 1953, pp. 157-204); *Grottes autrichiennes avec culte de l'ours?* (*Bull. de la Soc. Préhist. française*, 48, 1951, pp. 8-9). Leroi-Gourhan participa das mesmas opiniões; cf. *Les Rel. de la Préhistoire*, pp. 31 s.

Para uma ampla exposição crítica ver Johannes Maringer, *Die Opfer der palaeolithischen Menschen* (*Anthropica*, St. Augustin bei Bonn, 1968, pp. 249-271).

W. Koppers sugeriu alguns paralelismos etnológicos interessantes; ver *Der Baerenkult in ethnologischer und praehistorischer Beleuchtung* (*Paleobiologica*, 1933, pp. 47-64); *Kunstlicher Zahnschift am Baeren im Altpalaeolithikum und bei den Ainu auf Sachalin* (*Quartär*, 1938, pp. 97-103). Os rituais são analisados por Alexander Slawik, *Zum Problem des Baerenfestes der Ainu u. Giliaken, Kultur und Sprache* (Viena, 1952), pp. 189-203).

As ligações entre o *«bear ceremonial»* e o xamanismo no Paleolítico europeu foram estudadas por Karl Narr, *Baerenzeremoniell und Schamanismus in der aelteren Steinzeit Europas, Saeculum*, 10, 1959; pp. 233-72.

Sobre as crenças, próprias dos caçadores, de que o animal pode renascer dos seus próprios ossos, cf. Eliade, *Le Chamanisme* (2ª ed., 1968), pp. 139 s. A proibição de partir os ossos da caça ou dos animais domésticos foi analisada à luz de pesquisas recentes por Joseph Henninger, *Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens* (*Studia Ethnographica et Folkloristica in honorem Béla Gunda*, Debrecen, 1971, pp. 673-702). O estudo de I. Paulson, *Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasiatisches Voelker, Zeit. f. Ethnologie*, 84, 1959, pp. 270-92, merece menção especial.

5. Há substancial bibliografia sobre as grutas pré-históricas. Destaquemos: H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal* (Montignac, 1952); J. Maringer e H. Bandi, *Art in the Ice Age* (Londres, 1953); Paolo Graziosi, *Palaeolithic* Art (trad. inglesa, Londres, 1960); A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental* (Paris, 1965); A. Laming, *Lascaux. Paintings and Engravings* (Harmondsworth, 1959); *id., La signification de l'art rupestre paléolithique* (Paris, 1962), com rica bibliografia crítica; R. F. Heizer e M. A. Baumhoff, *Prehistoric Rock Art of Nevada and Eastern California* (Berkeley-Los Angeles, 1962); Peter J. Ucko e Andrée Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art* (Nova York, 1967). Ver também *Simposio de arte rupestre, Barcelona*, 1966 (editado em Barcelona, 1968), especialmente os estudos de P. Graziosi, *L'art paléo-épipaléolithique de la Province méditerranéenne et ses noveaux documents d'Afrique du Nord et du Proche-Orient* (pp. 265 s.), Emmanuel Anati, *El arte rupestre galaico-portugués* (pp. 195 s.), Henri Lhote, *Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara* (pp. 273 s.). As condições das comparações válidas entre as criações artísticas da pré-história e aquelas dos povos ao nível etnológico foram examinadas por Karl Narr, *Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch voelkerkundliche Parallelen, Anthropos*, 50, 1955, pp. 513-545. Uma interpretação marxista foi apresentada por G. Charrière, *Les significations des représentations érotiques dans les arts sauvages et préhistoriques* (Paris, 1970).

Leroi-Gourhan distingue, estilística e cronologicamente, cinco períodos na arte paleolítica: 1) o musteriano evoluído (cerca de ∿ 50.000), onde são atestados ossos e «pequenas placas de pedras que contêm incisões regularmente espaçadas», mas não ainda obras figurativas; 2) período primitivo (aurignaciano, por volta de ∿ 30.000), que legou figuras gravadas ou pintadas, em placas de calcário, «imagens muito abstractas e toscas, representando cabeças ou partes dianteiras de animais, geralmente não-identificáveis, misturadas com representações genitais», e mais tarde (cerca de ∿ 25.000 ∿ 20.000) figuras humanas que correspondem a uma estilização muito próxima: «a parte central do corpo é enorme em relação à cabeça e às extremidades, o que fez surgir a idéia das mulheres paleolíticas particularmente esteatopígias»; 3) período arcaico (solutriano recente, cerca de ∿ 30.000-25.000), compreendendo diversos sítios de importância primordial (Lascaux; La Pasiega). «O domínio técnico é então completo e as pinturas, esculturas ou gravuras são de extraordinária qualidade de execução»; 4) período clássico (magdaleniano, cerca de ∿ 15.000-11.000), que as cavernas decoradas alcançam o máximo da sua extensão geográfica; o realismo das formas é muito ousado; 5) período tardio (magdaleniano, recente, cerca de ∿ 10.000): as grutas já não são decoradas, a arte é essencialmente mobiliária. «As figuras perderam os últimos traços dos estilos antigos, os animais são integrados num realismo em que a exactidão de forma e movimentos é impressionante. A arte mobiliária estende-se então até à Grã-Bretanha, à Bélgica e à Suiça. Por volta de 9.000, um declínio bastante brusco assinala o fim do Paleolítico superior», os raros testemunhos do derradeiro magdaleniano dissolvem-se em formas desajeitadas e esquemáticas» (*Les religions de la préhistoire*, pp. 87-88).

O *Simposio de arte rupestre* contém dois artigos de Henri Lhote que criticam o método de Leroi-Gourhan e de Laming: *La plaquette dite de 'La Femme au Renne', de Laugerie -Basse, et son interprétation zoologique* (pp. 79-97); *Le bison gravé de Ségriés, Moustiers-*

Ste. Marie (pp. 99-108. Encontrar-se-á uma discussão crítica da interpretação de Leroi-Gourhan em Ucko e Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art*, pp. 195-221.

Observações sugestivas sobre o simbolismo da arte pré-histórica e suas expressões estilísticas figuram nos estudos de Herbert Kuhn, *Das Symbol in der Vorzeit Europas, Symbolon*, 2, 1961, pp. 160-184, e Walther Matthes, *Die Darstellung von Tier u. Mensch in der Platik des alteren Palaeolithikum, ibid.*, 4, 1964, pp. 244-276. Os trabalhos de H. Bégouen, N. Casteret e J. Charet sobre as grutas de Montespan e do Tuc d'Aubert são discutidos por Ucko e Rosenfeld, *op. cit.*, pp. 188-98, 177-78.

A placa de ardósia gravada de Lourdes é reproduzida por Maringer, *The Gods of the Prehistoric Man*, fig. 27. Foi apresentada a proposta de interpretar a cena gravada num osso, exumado na gruta da Vaca (Ariège), como indicando uma cerimónia iniciática: ver Louis-Renê Nougier e Romain Robert, *Scène d'iniciation de la grotte de la Vache à Alliat (Ariège), Bull. de la Soc. de l'Ariège*, t. XXIII, 1968, pp. 13-98. Encontrar-se-á uma clara reprodução do desenho em Alexander Marshak, *The Roots of Civilization* (Nova York, 1972), p. 275, fig. 154.

Horst Kirchner propôs uma interpretação «xamânica» da famosa pintura parietal de Lascaux no seu estudo *Ein archaeologischer Beitrage zur Urgeschichte des Schamanismus, Anthropos*, 47, 1952, pp. 244-86. A interpretação foi aceite por Karl Narr, *Baerenzeremoniell und Schamanismus in der aelteren Steinzeit Europas* (*Saeculum*, 10, 1959, pp. 233-72), especialmente p. 271. Ver também Eliade, *Le Chamanisme* (2ª ed., 1968), pp. 390 s.; Al. Marshak, *The Roots of Civilization*, pp. 277 s.

J. Makkay interpretou no mesmo sentido o *Grande Mágico* da gruta dos Três Irmãos; cf. *An Important Proof to the Prehistory of Shamanism, Alba Regia*, 2/3 (Székesfehérvár 1963), pp. 5-10.

Ver também E. Burgstaller, *Schamanistische Motive unter den Felsbildern in den oesterreichischen Alpenlaendern*, Forschungen u. Fortschiritte, 41, 1967, pp. 105-110; 144-58; H. Miyakawa e A. Kollantz *Zur Ur- und Vorgeschichte des Schamanismus, Zeitschrift fur Ethnologie*, 91, 1960, pp. 161-93 (útil para a documentação japonesa).

6. Sobre as estatuetas femininas, ver a documentação coligida por E. Saccasyn-Della Santa, *Les figures humaines du paléolithique supérieur eurasiatique* (Anvers, 1947), que deverá ser completada pelas descobertas posteriores, registradas na bibliografia de Karl J. Narr, *Antaios*, vol. 11, nº 2 [1960], p. 155, nota 2. Para a interpretação, cf. F. Ancar, *Zum Problem der Venusstatuetten im eurasischen Jungpalaeolithikum* (*Praehistorische Zeitschrift*, vol. 30/31, 1939/40, pp. 85-156); Karl J. Narr, *Weibliche Symbol-Plastik der aelteren Steinzeit* (Antaios, II, 1960, pp. 131-157); Karl Jettmar, em I. Paulson, A. Hultkrantz, K. Jettmar, *Les Religions arctiques et finnoises* (trad. franc., 1965), p. 292 (resumindo as escavações de Gerasimov em Mal'ta). Ver também J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, pp. 153 s.; A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, pp. 87 s. Julga-se que essa arte das pequenas estatuetas («Kleinplastik», como a denomina Narr) é resultado de influências provenientes do Mediterrâneo oriental; na região franco-cantábrica domina um estilo mais naturalista, enquanto no Leste e no Nordeste o esquematismo geométrico se

impôs. Entretanto, admite-se agora que o Paleolítico recente da Sibéria foi influenciado pelas culturas da Mongólia e do Sudeste da Ásia: cf. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises*, p. 292.

A interpretação de Leroi-Gourhan foi criticada por Ucko e Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art*, pp. 195 s., e por Henri Lhote, *La plaquette dite de 'La Femme au Renne', in: Simposio de arte rupestre*, pp. 80-97 (cf. *ibid.*, pp. 98-108, uma crítica de Maning).

Sobre o estilo chamado «de raios X» e das suas relações com o xamanismo, ver Andreas Lommel, *Shamanism: The Beginnings of Art* (Nova York-Toronto, sem data), pp. 129 s. O livro foi discutido por diversos autores em *Current Anthropology*, 11, 1970, pp. 39-48.

7. Alexander Marshak apresentou, pela primeira vez, a sua descoberta, em *Lunar Notation on Upper Paleolithic Remains* (*Scientia*, 1964, 146, pp. 743-45). A esse pequeno artigo seguiu-se uma série de contribuições mais elaboradas: *New Techniques in the Analysis and Interpretation of Mesolithic Notations and Symbolic Art* (*Actes du symposium internacional*, ed. Emmanuel Anati, Valcamonica, 1970, pp. 479-94); *Notations dans les gravures du paléolithique supérieur: Nouvelles méthodes d'analyse* (Bordéus: Institut de préhistoire de l'Université de Bordeaux, Mémoire n^{0} 8, 1970): «Le bâton de commandement de Montgandier (Charente). Réexamen au microscope et interprétation nouvelle» (*L'Anthropologie*, 74, 1970, pp. 321-52); *Cognitive Aspects of Upper Paleolithic Engraving* (CA, 13, 1972, pp. 445-77); *Upper Paleolithic Notation and Symbol* (*Scientia*, 1972, 178, pp. 817-28). Os resultados dessas pesquisas são analisados no seu livro *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation* (Nova York, 1972); cf. nosso comunicado. «On Prehistoric Religion», HR, 14, 1974, pp. 140-47, esp. 140-43.

O estudo «The Meander as a System: The Analysis and Recognition of Iconographic Units in Upper Paleolithic Composition» foi apresentado no Colóquio do Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra, Maio de 1974. O autor teve a amabilidade de pôr à nossa disposição o original dessa importante contribuição.

Para um estudo comparativo das danças circulares, ver Evel Gasparini, *La danza circolare degli Slavi* (*Ricerche Slavistiche*, I, 1952, pp. 67-92); *id.*, *Il Matriarcaio Slavo. Antropologia Culturale dei Protoslavi* (Florença, 1973), pp. 665 s. Cf. nosso comunicado em HR, 14, 1974, pp. 73-78.

O mito secreto dos pastores peúles, apresentado, por Amadou Hampaté Bâ (que foi iniciado em pessoa), foi publicado por Germaine Dieterlen, *Koumen* (Cahiers de l'Homme, Paris, 1961); foi graças a esse mito que Henri Lhote pôde interpretar certas pinturas rupestres do Hoggar e do Tassili; cf. *Donnés récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara* (*Simposio de arte rupestre*, pp. 273-290), pp. 282 s.

H. von Sicard pensa que o africano Luwe reflecte ainda a crença em um Deus Supremo dos caçadores euro-africanos, antes de $\sim$ 8.000; cf. «*Luwe* und Verwandte mysthiche Gestaltel», *Anthropos*, 63/64, 1968/69, pp. 665-737, especialmente 720 s.

Os mitos do «mergulho cosmogônico» são atestados na Europa oriental, na Ásia central e setentrional, na Índia aborígine (pré-ariana), na Indonésia e na América do Norte;

cf. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970), cap. III: *Le Diable et le bon Dieu* (pp. 81-130).

O estudo de W. Gaerte, «Kosmische Vorstellungen im Bilde praehistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltstroeme» (*Antropos*, 9, 1914, pp. 956-79), envelheceu, mas ainda é útil pela documentação iconográfica.

Benjamim Ray fez uma brilhante análise do poder mágico-religioso da palavra entre os dinka e os dogons: «'Performative Utterances' in Africa Rituals», HR, 13, 1973, pp. 16--35. (A expressão «Performative Utterances» pertence ao filósofo inglês J. L. Austin).

Capítulo II

1. A. Rust publicou várias obras sobre as escavações efectuadas em Meiendorf, Stellmoor e Ahrensburg-Hopfenbach durante 40 anos; as mais importantes são: *Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor* (Neumünster in Holstein, 1934); *Das altsteinzeitliche Rentierjaegerlager Meisendorf* (*ibid.*, 1937); *Die Jungpalaeolitischen Zeltanlagen von Ahrensburg* (1958); *Vor 20.000 Jahren* (Neumünster, 1962).

Acerca das significações religiosas dessas descobertas, cf. A. Rust, *Neue endglaziale Funde von kultische-religiöser Bedeutung* (*Ur-Schweiz*, 12, 1948, pp. 68-71); *id.*, «Eine endpalaeolitische hoelzerne Goetzenfigur aus Ahrensburg» (*Roem. Germ. Kom. d. dtsch. Arch. Inst.*, Berlim, 1958, pp. 25-26); H. Pohlhausen, *Zum Motiv der Rentierversenkung der Hamburger u. Ahrensburger Stufe des niederdeutschen Flachlandmagdalenien, Antropos*, 48, 1953, pp. 987-990; H. Muller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, I, p. 225; II, p. 496 (nr. 347); J. Maringer, *Die Opfer der palaeolitischen Menschen* (*Anthropica*, St. Augustin bei Bonn, 1968, pp. 249-272), pp. 266-270.

Sobre o sacrifício por imersão, ver Alois Closs, *Das Versenkungsopfer, in Wiener Beitraege e zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 9, 1952, pp. 66-107.

Da questão das significações religiosas da arte rupestre da Espanha oriental, ver H. Obermaier, *Fossil Man in Spain* (New Haven, 1924); J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, pp. 176-186.

2. A mais completa e melhor exposição sobre a pré-história da Palestina é a de J. Perrot, *Préhistoire Palestinienne, in: Dict. de la Bible*. Suplemento, vol. VIII, 1968, col. 286-446. Ver também R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, vol I (Paris, 1971), pp. 41-59. Sobre a cultura natufiana, ver D. A. E. Garrod, *The Natufian Culture: The Life and Economy of a Mesolithic People in the Near East*, em *Proceedings of the British Academy*, 43 (1957), pp. 211-227; E. Anati, *Palestine before the Hebrews* (Nova York, 1963), pp. 146--178; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, II: *Jungsteinzeit* (Munique, 1968), pp. 73 s. Sobre a religião natufiana, ver por último Jacques Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine* (Paris, 1972), pp. 19-31.

Sobre significações religiosas dos crânios e canibalismo ritual, ver Müller-Karpe, *op. cit.*, vol I, pp. 239 s.; Walter Dostal, *Ein Beitrag zur Frage des religioesen Weltbildes der fruhesten Bodenbauer Vorderasiens, Archiv fur Voelkerkunde*, 12, 1957, pp. 53-109, especialmente pp. 75-76 (com bibliografia); R. B. Onian, *The Origin of European Thought* (Cambridge, 1951; 2ª ed., 1954). pp. 107 s., 530 s.

3. Sobre a «caça ritual» na África, ver Helmut Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvoelker* (Wiesbaden, 1955), pp. 83 s., 198 s. *et passim*. Sobre as semelhanças das técnicas de guerra e de caça nos assírios, iranianos e turco-mongóis, ver Karl Meuli, *Ein altpersischer Kriegsbrauch* (*Weltoestliche Abhandlungen. Festschrift fur Rudolph Tchudi*, Wiesbaden, 1954, pp. 63-86).

Acresce que a caça deu origem a outros temas mitológicos e folclóricos. Apenas um exemplo: a perseguição de um cervídeo leva o herói para o outro mundo, ou para um mundo mágico e de irreal beleza, onde, finalmente, o caçador encontra Cristo, ou Boddhisattva etc.; cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengiskhan* (1970), pp. 131-161. Em grande número de mitos e lendas relativos à descoberta e conquista de um território, à fundação de uma cidade, à travessia de um rio ou de pântanos etc., é o animal que encontra solução para uma situação aparentemente sem saída; cf. Eliade, *ibid.*, pp. 135 s., 160.

4. Sobre a domesticação de plantas e animais, ver Müller-Karpe, *op. cit.*, II, pp. 240-256; Peter J. Ucko e G. W. Dimbley [orgs.], *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals* (Chicago, 1969); Gary A. Wright, *Origins of Food Production in Southwestern Asia: A Survey of Ideas* (*Current Anthropology*, 12, Out.- Dez. de 1971, pp. 447-479).

Para um estudo comparativo, ver F. Herrmann, *Die Entwicklung des Pflanzenanbaues als ethnologisches Problem, Studium Generale*, 11, 1958, pp. 352-63; *id., Die religioesgeistige Welt des Bauerntums in ethnologischer Sicht, ibid.*, pp. 434-41.

Robert Braidwood distingue quatro fases na actividade agrícola primitiva: população que habita em aldeias e pratica uma cultura elementar (*primary village farming*); agricultura das aldeias fixas (*settled village farming*), «cultura incipiente» e, finalmente, «aldeia que pratica uma agricultura intensiva» (*intensified village farming*); cf. R. Braidwood e L. Braidwood, *Earliest Village Communities of South West Asia*, *Journal of World History*, I, 1953, pp. 278-310; R. Braidwood, *Near Eastern Prehistory: The swing from food-gathering cultures to village-farming communities is still imperfectly understood, Science*, vol. 127, 198, pp. 1.419- 30; cf. R. Braidwood, *Prelude to Civilization, in City invicible: A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East*, org. por Carl H. Kraeling e Robert M. Adams (Chicago, 1960), pp. 297-313; Carl O. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersals* (Nova York, 1952); Edgar Anderson, *Plants, Man and Life* (Boston, 1952).

Sobre os mitos do tipo Hainuwele, e a sua significação religiosa e cultural, ver Ad. E. Jensen, *Das religioese Weltbild einer frühen kultur* (Stuttgart, 1948), pp. 35 s.; *id., Mythes et Cultes chez les peuples primitifs* (trad. fr., Payot, 1954 [ed. alemã, Wiesbaden, 1950]), pp. 188 s.; Carl A. Schmitz, *Die Problematik der Mythologeme 'Heinuwele' und 'Prometeus'*, *Anthropos*, 55, 1960, pp. 215-38; M. Eliade, *Aspects du mythe* (1963), pp. 132 s.; T. Mabuchi, *Tales concerning the origin of grains in the insular Areas of Eastern-Southeastern Asia*, *Asia Folklore Studies*, 23, 1964, pp. 1-92; Atsuhiko Yoshida, *Les excrétions de la Déesse et l'origine de l'agriculture*, *Annales*, Julho-Agosto de 1966, pp. 717-28.

Ileana Chirasi identificou recentemente, na mitologia grega, alguns complexos mítico-rituais de tipo Hainuwele, que parecem participar da fase «pré-cereais»; cf. *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* (Roma, 1968).

Segundo o etnólogo alemão Kunz Dittmer, a cultura das raízes e dos bulbos teria já começado, na Ásia sul-oriental, no Paleolítico superior. As mulheres eram responsáveis pela plantação e pela colheita: intrançavam cestas e, mais tarde, manufacturavam a cerâmica. Em virtude disso, os campos cultivados passaram a ser propriedade das mulheres. O marido vinha habitar a casa da esposa e a descendência era matrilinear. Os homens, além da caça e da pesca, encarregavam-se dos trabalhos de arroteamento. Esse tipo de civilização, que Dittmer definiu como uma combinação de caça e vegetocultura («Jaeger-Pflanzer»), difundiu-se na África tropical, na Melanésia e nas duas Américas.

Apareceu mais tarde ainda, no Sudeste da Ásia a cultura dos tubérculos e a horticultura; foi durante esse período que se deu a domesticação do porco e das aves. Essa civilização caracteriza-se por uma organização de tipo matriarcal, por sociedades secretas masculinas (para atemorizar as mulheres), as classes de idade, a importância económica e religiosa da mulher, as mitologias lunares, os cultos orgiásticos da fertilidade, a caça de cabeças e o culto dos crânios. A regeneração da vida efectuava-se por meio de sacrifícios humanos. O culto dos antepassados era justificado pelo seu papel na fertilidade. Outros elementos característicos: o xamanismo e o desenvolvimento da arte (música, drama cultual, máscaras das sociedades secretas, figurações plásticas dos antepassados). Esse tipo de civilização (ou ciclo cultural) teve a sua difusão, durante a época mesolítica, na Ásia sul-oriental (encontramo-lo ainda hoje entre certas populações primitivas da Índia exterior e da Indochina), na África equatorial e nos mares do Sul, com excepção da Polinésia.

Dittmer explica a cerealicultura como um substituto (*Ersatz*) da vegetocultura, que se impôs pela difusão dessa prática em direcção à zona das estepes. A passagem da vegetocultura para a cerealicultura teve lugar na Índia: foi nela que se cultivou o mais antigo cereal, o milho. Da Índia, essa nova técnica foi levada para a Ásia ocidental, onde se domesticaram as espécies silvestres de diversas gramíneas. Dittmer distingue dois círculos culturais específicos da cultura de cereais: a) a cultura de tipo «extensivo», nas regiões que gozam de suficiente quantidade de chuvas; b) a cultura «intensiva», isto é, que utiliza os eirados, a irrigação e a jardinagem. A cada um desses ciclos culturais correspondem estruturas sociológicas, económicas e religiosas específicas (cf. Kunz Dittmer, *Allgemeine Voelkerkunde*, Braunschweig, 1954, pp. 163-190).

Em contrapartida, H. Baumann julga que a cultura dos tubérculos foi inventada imitando e readaptando a técnica da cerealicultura; cf. *Das doppelte Geschlecht* (Berlim, 1955), pp. 289 s.

5. Sobre a solidariedade mística mulher-terra agricultada, ver M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (nova ed., 1968), pp. 208-228, 281-309; *id., Mythes, rêves et mystères* (1957), pp. 206-253.

Contra as generalizações apressadas de Albert Dieterich (*Mutter Erde*, 3ª ed., Berlim 1925), ver Olof Pettersson, *Mother Earth: An Analysis of the Mother Earth Concepts accor-*

ding to Albert Dieterich (Lund, 1967). Cf. também P. J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines* (Londres, 1968) e Andrew Fleming, *The Myth of the Mother-Goddess* (*World Archaeology*, I, 1969, pp. 247-61).

Sobre a partogénese das deusas gregas e mediterrânicas, ver Ulberto Pestalozza, *Religione mediterranea. Vechi e nuovi studi* (Milão, 1951), pp. 191 s.

Sobre a renovação periódica do mundo, cf. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (nova ed., 1969), pp. 65 s.; *id., Aspects du mythe* (1963), pp. 54 s.

Sobre o simbolismo da Árvore Cósmica, ver os documentos e as bibliografias citados em Eliade, *Le Chamanisme* (2ª ed., 1968), pp. 49 s., 145 s., 163 s., 227 s.

Sobre o tempo circular e o ciclo cósmico, cf. *Le mythe de l'eternel retour*, pp. 65 s.

Sobre a valorização religiosa do espaço, ver *Traité*, pp. 310 s.

Sobre o simbolismo das habitações na cultura neolítica do Yang-Chao, ver R. A. Stein, *Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient, Arts Asiatiques*, 4, 1957, pp. 177 s.; cf. também Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 213 s.

Sobre a dicotomia classificatória e ritual, e as diferentes espécies de antagonismos e polaridades, ver Eliade, *La Nostalgie des Origines* (1971), pp. 249-336.

6. Sobre os documentos arqueológicos de Jericó e da sua interpretação, ver Kathleen Kenyon, *Digging up Jericho* (Londres, 1957); *id., Archaeology in the Holy Land* (Londres, 1960); J. e J. B. E. Gastang, *The Story of Jericho* (Londres, 1948); E. Anati, *Palestine before the Hebrews*, pp. 273 s.; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, pp. 41 s.

Sobre as religiões neolíticas da Síria e da Palestina, ver, depois de todas as outras obras, J. Cauvin, *op. cit.*, pp. 43 s. (escavações de Jericó, Munhata, Beidha, Tell Ramad); pp. 67 s. (Ras Shamra, Biblos etc.); Müller-Karpe, *Handbuch*, II, pp. 335 s., 349 s.

Mellaart pensava que a cultura pré-cerâmica de Jericó (fase B, ∿ 6.500-5.500) seria derivada da cultura de Hacilar (∿ 7.000-6.000); cf. *Hacilar: A Neolithic Village Site, Scientific American*, vol. 205, Agosto de 1961, p. 90. Mas em *Earliest Civilization of the Near East* (Londres Nova York, 1965), p. 45, ele cita as novas datas de Jericó estabelecidas pelo carbono radiactivo (fase B; ∿ 6.968 e 6.918; por outras palavras, as duas culturas parecem ser contemporâneas.

Quanto a Çatal Hüyük, esta representa a maior cidade neolítica do Próximo Oriente. Embora incompletamente escavada (um quarto da superfície, em 1965), Çatal Hüyük revelou um grau surpreendente de civilização: uma agricultura desenvolvida (várias espécies de grãos e de legumes), criação de animais, comércio e numerosos templos, ricamente decorados Cf. James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia* (Nova York, 1967). Ver também Walter Dostau, *Zum Problem der Stadt- und Hochkultur im Vorderen Orient: Ethnologische Marginalien, Anthropos*, 63, 1968, pp. 227-260.

Sobre Tell Halaf, a bibliografia essencial é registada por Müller-Karpe, vol. II, pp. 59 s., 427-28.

Sobre a cultura de Obeid, ver Müller-Karpe, *op. cit.*, pp. 61 s., 339, 351, 423 (bibliografia das escavações), 425 s. (o Templo Branco, o *ziqqurat*). Cf. também M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran* (1965), pp. 36 s.

Outro santuário que merece menção imediata: o «Templo dos olhos», posto a descoberto por Mallowan em Brak, no vale de Habur (1.000 km ao norte de Uruk), e datado por ele como sendo de aproximadamente ∿ 3.000. Encontraram-se alguns milhares de «ídolos» de alabastro branco e negro, caracterizados por um ou vários pares de olhos. Segundo Mallowan, representam ex-votos oferecidos a uma divindade omnividente, protectora da cidade; cf. *Early Mesopotamia*, pp.48 s., e figs. 38-40. O templo era consagrado à deusa Inanna. No seu livro *The Eye Goddess* (1957), O. G. S. Crawford estuda a difusão desse género de iconografia até à Inglaterra e à Irlanda, mas grande parte dos exemplos citados por ele não é convincente.

O simbolismo religioso das estatuetas e outros objectos da pré-história mesopotâmica foi estudado por B. L. Goff, *Symbols of Prehistoric Mesopotâmia* (New Haven e Londres, 1963); ver sobretudo pp. 10-48 (épocas Tell Halaf e Obeid), e figs. 58-234.

7. Sobre a mais antiga civilização européia, ver Marija Gimbutas, *Old Europe c. 7.000-3.500 B.C.: The earliest European Civilization before the infiltration of the Indo-European Peoples*, in: *The Journal of Indo-European Studies*, I, 1973, pp. 1-20.

Sobre o santuário de Cascioarele, ver Vladimir Dumitrescu, *Edifice destiné au culte découvert dans la couche Boian-Spantov de la station*-tell *de Cascioarele, Dacia*, N.S., 14, 1970, pp. 5-24.

Sobre o modelo de templo, ver Hortensia Dumitrescu, *Un modèle de sanctuaire découvert dans la station énéolithique de Cascioarele, Dacia*, N.S., 12, 1968, pp. 381-94.

8. Sobre a descoberta dos metais e o desenvolvimento das técnicas metalúrgicas ver T. A. Rickard, *Man and Metals. A History of Mining in relation to the Development of Civilization* (Nova York, 1932); R. I. Forbes, *Mettalurgy in Antiquity* (Leiden, 1950); Charles Singer, E. Y. Holmayard e A. R. Hall, *A History of Technology*, I (Oxford, 1955). Ver as bibliografias em M. Eliade, *Forgerons et Alchimiste* (Paris, 1956), pp. 186-87; *The Forge and the Crucible: A Postscript* (Hr, 8, 1968, pp. 74-88), p. 77.

Sobre os trabalhadores de minas e ferreiros, ver *Forgerons et Alchimistes*, pp. 57-88; «A Postscript», pp. 78-80. Sobre os Ferreiros Divinos e os Heróis Civilizadores, cf. *Forgerons et Alchimistes*, pp. 89-112. Sobre as «origens» da alquimia, ver A. M. Leicester, *The Historical Background of Chemestry* (Nova York, 1956); I. P. Parington, *History of Chemestry*, vol. I (Londres, 1961); Allen G. Debus, *The Significance of the History of Early Chemestry* (*Cahiers d'histoire mondiale*, 9, 1965, pp. 39-58); Robert P. Multhauf, *The Origin of Chemestry* (Londres, 1966).

Capítulo III

1. Para uma introdução à história, cultura e religião sumerianas, ver A. Parrot, *Sumer* (Paris, 1952) e sobretudo as obras de S.N. Kramer, The Sumerians. Their History, Culture and Character (Chicago, 1963); *From the Tablets of Sumer* (Indian Hills, 1956; reeditado com o título de *History Begins at Sumer*, Nova York, 1959); *Mythology of Sumer and Akkad, in* S. N. Kramer [org.], *Mythologies of the Ancient World* (Nova York, 1961),

pp. 93-137; *Sumerian Mithology* (Filadélfia, 1944; edição corrigida e aumentada, 1961). Todas essas obras contêm numerosas traduções, quase integrais, dos textos sumerianos. Cf. também Adam Falkenstein e W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen u. Gebete* (Zurique, 1953); G. R. Castellino, *Mitologia sumero-accadica* (Turim, 1967). Ainda é útil a monografia de Charles F. Jean, *La Religion Sumérienne* (Paris, 1931). Uma síntese notável foi dada por Raymond Jestin, *La religion sumérienne, in Histoire des Religion* [sob a direcção de Henri-Charles Puech] t. I (Paris, 1970), pp. 154-202. Ver também Torkild Jacobsen, *Formative Tendencies in Sumerian Religion*), *in* Ernest Wright [org.], *The Bible and the Ancient Near East* (Nova York, 1961), pp. 267-278; *id., Early Mesopotamian Religion: The Central Concerns* (*Proc. Am. Philos. Sos.*, vol. 107, 1963, pp. 473-84).

A religião sumeriana é tratada, juntamente com a da Acádia, por Edouard Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* (col. «Mana», Paris, 1945, pp. 1-330; ricas bibliografias críticas). Ver também V. Christian, *«Die Herkunft der Sumerer», Sitzungsberichte der Akademie in Wien*, v. 236, I, 1961; A. Falkenstein, *La Cité-temple sumérienne, Cahiers d'histoire mondiale*, I, 1954, pp. 784-814; F. R. Kraus, *Le rôle des temples depuis la troisième dynastie d'Ur jusqu'à la première dynastie de Babylone, ibid.*, pp. 518-545; A. Sjöberg e E. Bergmann, *Sumerian Temple Hymns* (1969).

Em 1944, B. Landsberger demonstrou que a terminologia cultural sumeriana (ver., as palavras relacionadas com a agricultura, a metalurgia, os ofícios como os nomes de rios e cidades são de origem pré-sumeriana. Cf. Kramer, *The Sumerians*, pp. 41 s.

Antes de se instalarem na baixa Mesopotâmia, os sumérios veneravam em conjunto as mesmas divindades; entre as mais importantes, An, En-lil, En-ki, Inanna. Mais tarde, porém, cada cidade tinha o seu deus-padroeiro: por exemplo, En-lil era o deus de Nippur, En-ki reinava em Eridu, Inanna em Ur etc.

O mito de Dilmut foi traduzido por Kramer, em ANET, pp. 34-41, e em *From the Tablets of Sumer*, pp. 169-75, por Maurice Lambert, *La naissance do monde à Sumer* (*in: naissance du Monde,* Sources Orientales, I, Paris, 1959, pp. 103 s.) e recentemente por Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, pp. 50 s.

Sobre An, cf. Dhorme, *Religions*, pp. 22-26, 45-48, e *W. d. M.*, I [D. O. Edzard, *Die Mythologie der Sumerer u. Akkader*, pp. 19-139], pp. 40-41.

Sobre En-ki, cf. Dhorme, *op. cit.*, pp. 31-38, 50-51; J. Botéro, *Les divinités sémitiques en Mésopotamie ancienne, in Studi Semitici*, I (Roma, 1958), 17-63, pp. 36-38.

2. Para uma visão comparativa dos mitos sobre a criação do homem, ver Theodore Gaster, *Myth Legend and Customs in the Old Testament* (Nova York, 1969), pp. 8 s. Os textos mesopotâmicos são traduzidos por Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago, 1942), pp. 62-72.

Segundo uma tradição transmitida por Bérose (século III a.C.), foi Bel [=Marduk] que ordenou aos deuses que lhe cortassem a cabeça e modelassem o homem com o seu sangue misturado à terra (Heidel, *op. cit.*, pp. 77-78). Se essa tradição é autêntica, o próprio corpo do homem seria constituído de uma substância divina e «demoníaca» (pois a terra deriva de Tiamat).

No mito chamado da «criação da pá», En-lil separa o Céu da Terra para que os homens «possam surgir do solo»: trad. Castelino, *Mitologia sumero-accadica*, pp. 55 s.

Sobre as significações do termo *me*, ver B. Landsberger, *Islamica*, 2, 1926, p. 369; Th. Jacobsen, JNES, 5, 1946, p. 139, n. 20; J. van Dick, *La sagesse suméro-akkadienne* (Leiden, 1953), p. 19; K. Oberhuber, *Der numinose Begriff Me im Sumerischen* (Innsbruck, 1963).

Sobre o rito do casamento sagrado entre o soberano e Inanna, ver S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer* (Indiana Univ. Press, 1969); *id.*, «Le Rite du Mariage sacré Dumuzi-Inanna», RHR, t. 181, 1972, pp 121-146.

Sobre a concepção dos modelos celestes das cidades e dos templos, cf. M. Eliade, *Le Mythe de l'eternel retour* (1942, 2ª ed., 1969), pp. 17 s.

A importância da «lista dos reis» foi demonstrada por Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List* (Chicago, 1939). Uma nova tradução foi apresentada por Kramer, *The Sumerians*, pp. 328-331. A tradição da descida dos primeiros reis do Céu – e sua ascensão para a morte – conservou-se no Tibete: os reis utilizavam uma corda maravilhosa; cf. Alguns exemplos em M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 208-209; acrescentar Eirk Haarth, *The Yar-Lum Dynasty* (Copenhague, 1969), pp. 138 s. O mito do Rei-Messias descido do céu desfrutará uma grande popularidade na época helenística.

3. Encontra-se uma bibliografia essencial sobre os mitos do dilúvio em Th. Gaster, *Mith, Legend and Customs*, p. 353, a ser completada por M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 71 s.

Os fragmentos sumerianos foram traduzidos por Kramer, ANET, pp. 42-43.

Sobre o mito diluviano na *Epopeia de Gilgamesh*, cf. Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels* (Chicago, 1946), pp. 224 s., A. Schott, W. von Soden, *Das Gilgamesh-Epos* (Reclam, 1958), pp. 86-99; W. G. Lambert, JSS, 5, 1960, pp. 113-123; E. Sollberger, *The Babylonian Legend of the Flood* (Londres, 1962); Ruth E. Simoons-Vermeer, *The Mesopotamia Flood-Stories: a comparison and interpretation*, Numen, 21, 1974, pp. 17-34. Para a versão apresentada por Bérose, cf. P. Schnabel, *Berossus und die helenistische Literatur* (1923), pp. 164 s., Heidel, *op. cit.*, pp. 116 s.

Segundo uma passagem da *Epopeia de Gilgamesh* (quadro XI, 14), «o coração dos grandes deuses incitou-os a provocar um dilúvio». Em conformidade com as palavras dirigidas por Ea a En-lil (XI, 179 s.), pode-se compreender que havia «pecadores», mas sem qualquer outra observação. Um fragmento da obra conhecida pelo nome de *Epopeia de Atrahasîs* explica a cólera de En-lil pelo alarido dos homens «que se tornam prósperos»; cf. Heidel, pp. 107 e 225 s. Segundo textos recém-publicados, o dilúvio foi considerado uma punição divina: os homens tinham-se rebelado contra o seu «destino», que era servir os deuses com trabalho e culto; cf. G. Pettinato, *Die Bestrafung der Menschengeschlechts durch die Sintflut*, *Orientalia*, N. S., vol. 37, 1968, pp. 156-200; W. G. Lambert, *Atrahasîs. The Story of the Flood* (Oxford, 1969).

4. Existe uma copiosa bibliografia sobre Inanna; o essencial está registado por E. O. Edzard em *W. d. M.*, 1, pp. 81-89; acrescentar W. W. Hallo- J. van Dijk, *The Exaltation of Inanna* (New Haven-Londres, 1968), Wolfgang Helck, *Betrachtungen zur Grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten* (Munique, 1971), pp. 71-89, e os trabalhos recentes de S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite* (1969), e *Le Rite du Mariage sacré Dumuzi-Inanna*, RHR, t. 181, 1972, pp. 121-146.

Sobre Ishtar hermafrodita, cf. J. Bottéro, *Les divinités sémitiques* (*Studi Semitici*, I), pp. 40 s. Sobre Ishtar deusa da guerra, cf. M.-Th. Barrelet, *Les déesses armées et aliées: Inanna-Ishtar, Syria*, 32, 1955, pp. 222-260.

Sobre Dumuzi-Tammuz, cf. a bibliografia em *W. d. M.*, I pp. 51-53. As mais importantes contribuições recentes são: Louis van den Berghe, *Réflexions critiques sur la nature* de Dumuzi-Tammuz, *La Nouvelle Clio*, VI (1954), 298-321. T. Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz*, HR, 1, 1961, pp. 189-213; O. R. Gurney, *Tammuz Reconsidered, Some Recents Developments*, JSS, 7, 1962, pp. 147-160.

Sobre o papel de Geshtinanna no «retorno» de Dumuzi, cf. A. Falkenstein, *in Biblioteca Orientalis*, 22, pp. 281 s. As diferenças entre as versões ácade e sumeriana estão analisadas no estudo de A. Falkenstein, *Der summerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt*, em *Festschrift W. Caskel* (1968), pp. 96 s., e por Jean Bottéro, no *Annuaire de l'École des Hautes Études*, 4ª secção, 1971-72, pp. 81-97. Destaquemos as diferenças mais significativas: a versão sumeriana ignora a descrição pormenorizada do Inferno (conhece o «Grande-Mundo-Inferior como antípoda do Céu, o «Grande-Mundo-Superior»; Bottéro, p. 86); na versão ácade, Ishtar ameaça, caso não seja imediatamente introduzida no inferno, arrombar as portas e libertar os mortos, que «devorarão os vivos» (ibid.); na versão ácade, a «aguardente» encontra-se no próprio Inferno (no «Outro» que continha a bebida dos deuses infernais; *ibid.*, p. 89); na versão ácade, parece ser Ereshkigal quem instrui o seu mensageiro para lavar Tammuz com ungüento perfumado e para lhe colocar «vestes de gala»; é ela pois a responsável pela indignação de Ishtar e, afinal, pela perda de Tammuz (*ibid.*, pp. 91 s.).

No seu livro *Tammuz: Der Unsterblichkeitsglaube der altorientalischen Bildkunst* (Berlim, 1949), Anton Moortgat propôs uma nova interpretação de Dumuzi-Tammuz, baseada na documentação iconográfica. Mas muito poucas figuras podem ser identificadas com segurança; cf. Berghe, *Réflexions critiques.*

5. Uma excelente apresentação da religião babilónica foi fornecida por J. Nougayrol em *Histoire des Religions*, I (Paris, 1970), pp. 203-249. Ver também J. Bottéro, *La religion babylonienne* (Paris, 1952); *ibid., Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie, in* S. Moscati, *Le antiche divinitá semitiche* (= *Studi Semitici*, I Roma, 1958), pp. 17-63. G. Furlani, que publicara uma obra em dois tomos em 1928-29(*La religione babilonese e assira*), sintetizou suas pesquisas em *La religione dei Babilonesi e Assiri*, in *Le civilità dell'Oriente*, III, Roma, 1958, pp. 73-112. Ver ainda R. Follet, *Les Aspects du divin et des dieux dans la Mésopotamie antique, Recherches des sciences religieuses*, 38, 1952, pp. 189-209. O cepticismo de A. L. Oppenheim («Why a 'Mesopotamian Religion' Should not be Written», *Ancient*

Mesopotamia, pp. 172 s.) não parece ser compartilhado pelos seus colegas. Ver também M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie* (Paris, 1949).

Sobre Ereshkigal e Nergal, cf. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 39-43, 51-52.

Sobre Marduk, ver Dhorme, *op. cit.*, pp. 139-50, 168-70, W. von Soden, *in Zeitschrift für Assyriologie*, N. F., 17, 1955, pp. 130-66. Sobre o deus Assur, cf. G. Van Driel, *The Cult of Assur* (Assen, 1969).

Sobre os templos, ver Dhorme, *op. cit.*, pp. 174-197; H. J. Lenzen, *Mesopotamische Tempelanlagen von der Frühzeit bis zum zweiten Jahrtausend, Zeitschrift für Assyriologie*, N. F., 17, 1955, pp. 1-36; G. Widengren, *Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico, Numen*, 7, 1960, pp. 1-25; A. L. Oppnheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 106 s., 129 s.

Acerca dos ritos, ver G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria* (Memorie della Accademia dei Lincei, VI, 3, 1932, pp. 105-370); *id., Riti babilonesi e assiri* (Uldine, 1940); F. Thureau-Dangin, *Rituels akkadiens* (Paris, 1921); exposição panorâmica, com rica bibliografia, em Dhorme, *op. cit.*, pp. 220-257; para os deuses intercessores, que servem de intermediários entre o fiel e aquele que é invocado, cf. *ibid.*, pp. 249-250; para as orações, ver A. Falkenstein e W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (Stuttgart, 1953) e Dhorme, *op. cit.*, pp. 247 s.

Sobre a confissão de pecados, ver R. Pettazoni, *La confesione dei peccati*, vol. II (Bolonha, 1935), pp. 69-139.

Sobre luminosidade dos deuses, ver A. L. Oppnheim, Akkadian *pul(u)h(t)u* and *melammu*, JAOS, 63, 1943, pp. 31-34; *id.*, «The Golden Garments of the Gods», JNES, 8, 1949, pp. 172-93, e sobretudo Elena Cassin, *La splendeur divine* (Paris-Haia, 1968), pp. 12 s. (crítica da hipótese de Oppenheim), 26 s. (luz e caos: a soberania divina), 65 s. (o *melammu* e a função real). Cf. no volume 2 (§ 104 da bibliografia), sobre a *xvarenab* iraniana.

Sobre a magia, ver Meissner, *Babylonien u. Assyrien*, II, pp. 198 s.; Dhorme, *op. cit.* pp. 259 s.; G. Contenau, *La Magie chez les Assyriens et les Babylonien* (Paris, 1947); Erica Reiner, *La magie babylonienne*, in *Le Monde du Sorcier* (Sources Orientales, VII, Paris, 1966), pp. 67-98; J. Nougayrol, *La religion babylonienne*, pp. 231-34. Citemos algumas linhas da conclusão: «A imaginação babilónica, que se desviaria ligeiramente das 'histórias dos deuses' da Suméria, parece deleitar-se pois com as 'histórias de diabos'. Nesses escritos dos mágicos – diversos numerosos e longos – pode haver uma porção de literatura destinada a deslumbrar o profano [...]. Mas há neles também, inegavelmente, um fundo de angústia de que a 'guerra atómica' pode dar-nos uma ideia [...]. Povo nenhum, mais do que o da Mesopotâmia, entre aos 'bárbaros' que o cercavam, ameaçavam constantemente e invadiam periodicamente o seu território parece ter tido em tão elevada intensidade o sentimento de que civilização e 'boa vida' são coisa frágil e que não param de ser questionadas» (p. 234).

6. *O Enuma elish* foi profusamente traduzido. Assinalemos as traduções mais recentes: R. Labat, *Le poème babylonien de la création* (Paris, 1935) e *Les religions du Proche-*

Orient asiatique, pp. 36-70; E. A. Speiser, *The Creation Epic, in* ANET, pp. 60-72; A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago, 1942; 2ª edição revista e aumentada, 1951); Paul Garelli e Marcel Leibovici, *La Naissance du Monde selon Akkad*, in: *La Naissance du Monde* (Sources Orientales, I, Paris, 1960), 132-145.

A obra de Heidel contém ainda a tradução de outros textos cosmogónicos da Babilónia e um estudo comparativo com a génese no Antigo Testamento. Ver também W. von Soden, *in Zeit. f. Assyriologie*, 47, 1954, pp. 1 s.; F. M. Th. de Liagre; *Opera minora* (Groningen, 1953), pp. 282 s.; 504 s. W. G. Lambert e P. Walcot, *A New Babylonian Theogony and Hesiod, Kadmos*, 4, 1965, pp. 64-72 (ver capítulo VI, § 47).

Encontrar-se-á uma análise do *Enuma elish* como expressão do pensamento mesopotâmico em T. Jacobsen, *The Cosmos as a State*, in: H. Frankfort *et al., Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946, Penguin Books, 1949), pp. 137 s., particularmente pp. 182-199. Em diversos estudos Jacobsen evidenciou o carácter «democrático» do governo sumeriano e, por extensão, do panteão babilónico (com efeito, como mostra o *Enuma elish*, Marduk é promovido a deus supremo pela assembleia de todas as divindades); cf. Jacobsen, *Early Political Development in Mesopotamia, Zeitschrift f. Assyriologie*, 52, 1957, pp. 91-140; *id., in* JNES, 2, pp. 159 s. Ver também *The Battle between Marduk and Tiamat*, JAOS, 88, 1968, pp. 101-108.

O carácter sagrado da realeza no Próximo Oriente antigo proporcionou uma longa controvérsia. Alguns eruditos viram no rei, representante do deus, o centro de um sistema mítico-ritual característico de todas as religiões do Próximo Oriente antigo. Essa orientação metodológica, conhecida pelo nome de «Myth and Ritual School» ou «Patternism», inspirou um grande número de obras das quais basta citar os dois volumes organizados por S. H. Hooke, *Myth and Ritual* (1933) e *The Labyrinth* (1935), e os trabalhos de I. Engnell e G. Widengren. O «Patternism» foi criticado, principalmente por H. Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions* (Frazer Lecture, Oxford, 1951). Esse eminente erudito sustentou que as diferenças entre as formas consideradas eram mais importantes do que as semelhanças. Chama por exemplo, a atenção para o facto de que o faraó era considerado um deus ou tornava-se um deus. Todavia, é evidente que as diferenças e as similitudes são também importantes, toda vez que lidamos com *culturas historicamente aparentadas*. Ver também S. H. Hooke, *Myth and Ritual: Past and Present*, in *Myth Ritual and Kingship*, pp. 1-21; S. G. F. Brandon, *The Myth and Ritual Position critically considered*, in *ibid.*, pp. 261-291 (esse estudo contém uma rica bibliografia crítica até 1955).

7. Sobre a *akitu*, ver H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, I-II (Leipzig, 1906, 1918); S. A. Pallis, *The Babylonyan* akitu *festival* (Copenhague, 1926; cf. a crítica de H. S. Nyburg, *Le Monde Oriental*, 23, 1929, pp. 204-211); R. Labat *Le Caractére religieux de la royauté assyro-babylonienne* (Paris, 1939), pp. 95 s.; H. Franfort, *Kingship and the Gods* (Chicago, 1948), pp. 313 s. (= *La Royauté et les dieux*, Payot, 1951, pp. 401 s.); W. G. Lambert *in* JSS, 13, pp. 106 s. (a vitória de Marduk era reactualizada na ocasião de cada festa do Ano Novo). Sobre a festa do Ano Novo considerada como a repetição da cosmogonia: A. J. Wensinck, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology, Acta Orientalia*, I, 1923, pp. 158-99; Eliade, *Le Mythe de l'éternel Retour*, pp. 65-90.

Sobre a festa dos destinos, cf. Dhorme, *Les religions de Babylonie*, pp. 244 s., 255s.

Sobre o carácter sagrado da realeza mesopotâmica: R. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylynienne*; Dhorme, *Les religions de Babylonie*, p. 20 (a divinização dos reis); H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, pp. 215 s. (= *La Royauté*, pp. 289 s.); I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), pp. 18 s.; G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (Uppsala, 1951); Sidney Smith, *The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms, in*: S. H. Hooke [org.], *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford, 1958), pp. 22-73; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 98 s.; J. Zandee, *Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancient*, RHR, t. 180, 1971, pp. 3-28.

8. Utilizamos as traduções de G. Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh* (Paris, 1939); Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Chicago, 1946); E. A. Speiser, ANET, pp. 72-99; A. Schott e W. v. Soden, *Das Gilgamesh Epos* (Stuttgart, 1958). Ver pois Labat, *Rel. du Proche-Orient*, pp. 149-226.

São conhecidos até ao presente, em versão sumeriana, seis episódios da lenda de Gilgamesh: 1) a expedição na floresta dos cedros e a vitória contra Huwawa (trad. de Kramer *From the Tablets*, pp. 204-207; *The Sumerians*, pp. 192-97); 2) Gilgamesh e o Touro celeste; 3) o dilúvio e a imortalização de Zisudra; 4) a morte de Gilgamesh (ANET, pp. 50-52), episódio que falta na versão babilónica; 5) Gilgamesh e Agga (trad. *In Tablets*, pp. 29-30; *The Sumerians*, pp. 197-200), um dos textos épicos sumerianos mais reduzidos (115 linhas, de que não se encontraram vestígios na Epopéia babilónica (mas alguns autores pensam que esse episódio tem base histórica, pelo que não deve ser incluído entre os textos mitológicos); 6) Gilgamesh, Enkidu e o outro mundo (trad. *in Tablets*, pp. 224-225; *The Sumerians*, 197-205).

Este último episódio constitui a matéria da décima segunda tabuínha da *Epopeia de Gilgamesh* (ver cap.III, nota 50). Gilgamesh corta uma árvore gigante e dá a madeira a Inanna -Ishtar a fim de que ela construa para si um trono e uma cama. Das raízes e do coruto, ele fabrica dois objectos mágicos, *pukku* e *mekku*, cuja interpretação é ainda controversa; trata-se provavelmente de instrumentos de música (tambor e baquetas?), Em consequência de um erro ritual, esses objectos caem no mundo subterrâneo. Emocionado pelo desespero do seu senhor, Enkidu oferece-se para ir procurá-los. Mas, uma vez que ele não levou em consideração as instruções que Gilgamesh lhe dera para não irritar os espíritos, Enkidu já não pode subir. Aflito, Gilgamesh implora os deuses, e Nergal, o soberano dos Infernos, permite ao espírito de Enkidu retornar por alguns instantes à terra. Gilgamesh interroga-o sobre o destino dos mortos. Seu companheiro hesita: «Se eu te disser a lei do mundo subterrâneo que conheço, verei tu a sentares-te para chorar!» (col. IV, 1-5). Mas Gilgamesh insiste e Enkidu faz-lhe uma breve e deprimente descrição: «Tudo aquilo na poeira está mergulhado...»

Ver S. N. Kramer, *Gilgamesh and the Huluppu-Tree* (Assyriological Study, Nr. 8, Oriental Institute of Chicago); *id., Gilgamesh: Some New Sumerian Data, in* P. Garelli [org.], *Gilgamesh et sa légende* (Paris, 1960), pp. 59-68; *id., The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources*, JAOS, 64, 1944, pp. 7-22; *id., Sumerian Epic Literature*, in *La Poesia Epica e*

la sua formazione (Accad. Naz. dei Lincei, 1970), pp. 825-837; A. Schaffer, *Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgamesh* (Dissertation, Dept. of Oriental Studies, Univ. of Pennsylvania, Filadélfia, 1962). Segundo A. Falkenstein, o nome do herói lia-se, em sumério, Bilgames; cf. *Reallexikon der Assyriologie* (Berlim- Leipzig, 1932 s.), vol. III (1968), pp. 357 s.

Existe uma enorme bibliografia sobre a *Épopée de Gilgamesh* (na qual P. Jensen viu a principal fonte da literatura universal; cf. *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur*, I, Estrasburgo, 1906). As mais importantes contribuições são registadas nas traduções de Contenau, Heidel, Kramer e A. Schott-W. v. Soden. Ver também os estudos reunidos por P. Garelli, *Gilgamesh et sa légende* (pp. 7-30, bibliografia) e os artigos de A. Falkenstein *et alia in Real. d. Assyr.*, III (1968), pp. 357-175, W. von Soden *in: Zeit. d. Assyr.*, 53, pp. 209 s. e J. Nougaryol, *L'Épopée Babylonienne*, in: *La poesia epica e la sua formazione*, pp. 839-858. Kurt Jaritz interpretou recentemente, um certo número de episódios (o tambor, os sonhos, a floresta de cedros etc.) que ilustram ideias e práticas xamânicas; cf. *Schamanistisches im Gilgames-Epos*, in *Beiträge zu Geschichte Kultur und Religion des alten Orients* (Baden-Baden, 1971), pp. 75-87. Uma interpretação similar foi proposta por E. A. S. Butterworth, *The Tree at the Navel of the Earth* (Berlim, 1970), pp. 138 s.

O mito de Adapa constitui também um exemplo de imortalização fracassada; porém, neste caso, a responsabilidade disso não pertence ao herói. Adapa foi criado por Ea, inteligente mas mortal. Uma vez, porque o Vento do Sul lhe virara a barca, Adapa quebrou-lhe as asas. Foi uma violação de ordem cósmica, e Anu convocou-o para o julgamento. Antes de partir, Ea deu-lhe instruções precisas sobre a sua conduta no céu, e incitou-o sobretudo a recusar «o pão da morte» e «as águas da morte» que lhe serão oferecidas. Adapa não escondeu que tinha quebrado as asas do Vento para se vingar. Impressionado com a sinceridade dele, Anu oferece-lhe «o pão da vida» e «as águas da vida». Mas Adapa recusou-os, perdendo assim a oportunidade de tornar-se imortal. Indirectamente, esse episódio mítico parece reflectir uma tensão entre Anu e Ea, cujas causas ignoramos. Ver a nova tradução comentada de Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, pp. 290-94.

Sobre as concepções relativas à morte e ao além, cf. B. Meissner, *Babylonien u. Assyrien*, II, pp. 143 s.; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, pp. 137 s.; J. M. Aynard, *Le Jugement des morts chez les Assyro-babyloniens*, in *Le Jugement des Morts* (Sources Orientales, 4, Paris, 1961), pp. 81-102.

9. Para a literatura sapiencial, seguimos as traduções de Robert H. Pfeifer, *in*, ANET, pp. 343-440. Outras traduções foram dadas por W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, 1960), pp. 21-62 s., por G. R. Castellino, *Sapienza babilonese* (Turim, 1962) e por R. Labat, *Les religions du proche-Orient*, pp. 320 s. Cf. também J. J. A. van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne* (Leiden, 1953); J. Nougayrol, *Une version ancienne du 'Juste Souffrant'*, R. B. 59, 1952, pp. 239-250; e a bibliografia recente registada por O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (1963), p. 83, nota 3.

Para a adivinhação babilónica, ver A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 206-227; *La dininaton en Mésopotamie et dans les régions voisines* (Trabalhos do Centro de

Estudos Superiores, de Estrasburgo especializado em História das Religiões, 1966), de que se relevam principalmente as contribuições de A. Falkenstein («Wahrsagung' in der Sumerischen überlieferung»), A. Finet («La place du devin dans la société de Mari»), J. Nougayrol («Trente ans de recherches sur la divination babylonienne, 1935-1963»), A. L. Oppenheim («Perspectives on Mesopotamian Divination»); Jean Nougayrol, *La divination Babylonienne*, in: *La Divination* (Estudos compilados por André Caquot e Marcel Leibovici), vol. I (Paris, 1968), pp. 25-81. Estes trabalhos estão acompanhados por ricas bibliografias.

Sobre a oniromancia babilónica, ver A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Dream Book* (Filadélfia, 1956); Marcel Leibovici, *Les songes et leur interprétation à Babylone*, in: *Les songes et leur interprétation* (Sources Orientales, 2; Paris, 1959), pp. 65-85.

Sobre os horóscopos, cf. A. Sachs, *Babylonian Horoscopes, Journal of Cuneiform Studies*, 6, 1952, pp. 49-75; sobre a astrologia, cf. Nougayrol, *La dinination babylonienne*, pp. 45-51 (e a bibliografia *ibid.*, p. 78); A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 308 s.

A respeito das descobertas científicas, cf. O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity* (2ª ed., Providence, 1957); *id.*, «The Survival of Babylonian Methods in the Exact Science of Antiquity and the Middle Ages», *Proceedings of American Philosophical Society*, v. 107, 1963, pp. 528-535); A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 288-310.

Sobre a influência das idéias mesopotâmicas, cf. Oppenheim, *op. cit.*, pp. 67 s. (p. 356 n. 26, bibliografia); sobre as influências atestadas no Antigo Testamento, cf. a bibliografia em W. H. Ph. Römer, *Historia Religionum*, I (Leiden, 1969), pp. 181-82.

Capítulo IV

1. Para a história geral do Egipto, consultar: E. Drioton e J. Vandier, *L'Egypte* (2ª ed., Paris, 1946); John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (= *The Burden of Egypt*, Chicago, 1951; 5ª ed., 1958); William C. Hayes, *The Sceptre of Egipt. I. From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom* (Nova York, 1953); Joachim Spiegel, *Das Werden der altaegyptischen Hochkultur* (Heidelberg, 1953); F. Daumas, *La civilisation de l'Egypte pharaonique* (Paris, 1965). Excelentes achegas na obra publicada sob a direcção de J. R. Harris, *The Legacy of Egypy* (Oxford, 1971).

Sobre as culturas pré-históricas do Egipto, ver E. J. Baumgartel, *The Culture of Prehistoric Egypt* (Londres, 1955); H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (Londres, 1951), pp. 41 s., 100 s.; Wilson, *The Culture...*, pp. 18 s.; W. B. Emery, *Archaic Egypt* (Pelican Books, Harmondsworth, 1963).

Ignora-se ainda como é que a agricultura entrou no Egipto. É provável que ela se tenha difundido a partir da Palestina, pois os vestígios de uma cultura neolítica (por volta de $\sim$ 4.500) foram postos a descoberto em Merimdé, próximo do Delta. Os mortos eram enterrados nas habitações, mas sem oferendas de objectos funerários. A cultura do Alto Egipto, denominada badariana (de Badari, nome do local) conhece, além da agricultura e da criação de animais, uma cerâmica com figuras pretas e vermelhas. Inumavam-se os mortos na posição encurvada; enterravam-se também animais domésticos envolvidos em panos. Comparadas com as de Tell Halaf e Warka, essas culturas neolíticas egípcias parecem pobres e marginais.

Com o aparecimento da cultura amratiana (Pré-dinástico antigo), assistimos às primeiras tentativas para explorar a irrigação natural do vale do Nilo. A pedra e o cobre são trabalhados, mas a cerâmica é mais grosseira do que a da época badariana. (Provavelmente porque começavam a ser modelados vasos de pedra; cf. Clarke, *World Prehistory*, p. 104). Nos túmulos, aparecem oferendas de alimentos e estatuetas de argila. Foi somente durante o Pré-dinástico tardio (Nakada II) que se introduziu a metalurgia, 1.000 anos após o seu surto no Médio-Oriente. Muitos outros elementos culturais foram importados da Ásia, mas com sensível atraso. Os veículos providos de rodas, conhecidos desde longa data na Mesopotâmia, só foram introduzidos no Egipto no Novo império ($\sim$ 1.570, aproximadamente). A grandeza da civilização egípcia começa com a unificação dos dois países, o Alto e o Baixo Egipto. Quanto aos primórdios da civilização urbana, de considerável interesse para qualquer estudo comparativo, os seus traços arqueológicos estão enterrados no lodo do Nilo. Sobre as culturas badariana e amratiana, ver Müller-Karpe, *op. cit.*, vol. II, pp. 28-55, 339-345, 353-361.

A bibliografia até 1948 está registada por Jacques Vandier, *La religion égyptienne* (2^a ed., Paris, 1949), pp. 3-10; ver *ibid.*, pp. 24-29, a exposição crítica das opiniões de K. Sethe (*Urgeschichte u. aelteste Religion der Aegypter*, Leipzig, 1930) e de H. Kees (*Der Goetterglaube im alten Aegypten*, Leipzig, 1941; 2^a ed., Berlim, 1956) sobre as religiões primitivas do Egipto. Cf. R. Weill, *Notes sur l'histoire primitive des grandes religions égyptiennes* (*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 47, 1948, pp. 59-150).

Entre os estudos gerais sobre as religiões do Egipto, destaquemos: Adolf Erman, *Die Religion der Aegypter* (Berlim e Leipzig, 1934, trad. franc., 1937); Herman Junker, *Pyramidenzeit: Das Werden der altaegyptischen Religion* (Einsiedlen, 1949); J. Garnot Sainte-Fare, *Religions de l'Egypte* (Paris, 1951); S. Donadoni, *La religione dell'Egitto antico* (Milão, 1955); H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (Nova York, 1948); *id., La Royauté et les Dieux* (trad. franc. Payot, 1951; edição original, Chicago, 1948); R. T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Agypt* (Londres, 1959). O livro de S. Morenz, *La religion égyptienne* (trad. franc., Payot, 1962) constitui ao mesmo tempo uma abordagem e uma admirável síntese realizada na perspectiva da história geral das religiões. Ver também J. C. Bleeker, *The Religion of Ancient Egypt* (*Historia Religionum*, I, Leiden, 1969, pp. 40-114); *id., Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion* (Leiden, 1973), pp. 10 s., 158 s.; P. Derchain, *La religion égyptienne, Histoire des Religions* (sob a direcção de H. Ch. Puech), I (1970), pp. 63-140.

Indispensável dada a riqueza dos documentos e as referências bibliográficas, Hans Bonnet, *Reallexikon der aegyptischen Religionsgeschichte* (Berlim, 1952). Günther Roeder publicou recentemente uma rica colecção de textos, admiravelmente ilustrada: *Die aegyptische Religion in Text und Bild*; I. *Die aegyptische Goetterwelt*; II. *Mythen u. Legenden um aegyptische Gottheiten u. Pharaonen*; III. *Kulte, Orakel u. Naturverehrung im alten Aegypten* IV. *Der Ausklang der aegyptische Religion, mit Reformation, Zauberei u. Jenseitsglaube* (Zurique, 1959-61).

Os documentos históricos são acessíveis na tradução de J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, I-V (Chicago, 196-07). Os *Textos das Pirâmides* tiveram diversas traduções

(em alemão por Sthe, em francês por Speleers, em inglês por Mercer); seguimos a tradução de R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Oxford, 1969), mas utilizamos igualmente os fragmentos traduzidos por Breasted, Weill, Clark, Sauneron e Yoyote.

Sobre o vocabulário religioso, ver C. J. Bleeker, *Einige Bemerkungen zur religioesen Terminologie der alten Aegypten*, in: *Travels in the World of the Old Testament. Studies presented to professor M. A. Beek* (Assen, 1974), pp. 12-26.

2. Uma exposição sistemática das cosmogonias egípcias, completada pela tradução comentada dos textos, foi-nos dada por S. Sauneron e J. Yoyote, *La naissance du monde selon l'Egypte ancienne* (*in: La Naissance du Monde*, Paris, 1959, pp. 19-91). Ver também as traduções J. Wilson, ANET, pp. 3-10.

As diferentes doutrinas cosmogónicas são discutidas por Vandier, *La religion égyptienne*, pp. 57 s. Cf. a análise de Clark, *op. cit.*, pp. 35 s. e principalmente Morenz, *Rel. égyptienne*, pp. 11 s. Sobre a cosmogonia de Hermópolis, ver S. Morenz e J. Schubert, *Der Gott auf der Blume, eine aegyptische Kosmogonie und ihre weltweite Bildwirkung* (Ascona, 1954). Sobre o valor criador do verbo, ver J. Zandee, *Das Schoepferwort im alten Aegypten* (*Verbum, Studia Theologica Rheno-Traiectina*, VI, 1964, pp. 33 s.).

A importância de Tebas a partir de finais do III milénio colocou em primeiro plano o seu deus Amon (que foi oportunamente associado a Ré). Mas a cosmogonia referente Amon é tirada dos sistemas de Heliópolis, Hermópolis e Mênfis; ver os textos traduzidos e comentados por Wilson, ANET, pp. 8-10; Sauneron e Yoyote, pp. 67 s.

Sobre o simbolismo da Colina primordial e o espaço sagrado, ver Hellmut Brunner, *Zum Raumbegriff der Aegypter, Studium Generale*, 10, 1957, pp. 610 s.; A. Saleh, *The So-called 'Primeval Hill' and Other Related Elevations in Ancient Egyptian Mythology, Mitt d. Deutschen Arch. Instituts* (Abt. Kairo), 25, 1969, pp. 110-120; I. E. S. Edwards, *The Pyramids of Egypt* (Pelican Books, Harmondsworth, 1961); J. Leclant, *Espace et temps, ordre et chaos dans l'Egypte pharaonique, Revue de Synthèse*, 90, 1969; Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament* (Zurique-Neukirchen, 1972) pp. 100 s. (estudo comparativo, admiravelmente ilustrado).

Existiam mitos diversos sobre a origem do homem; segundo uma versão, Ptá modelara-lhe o corpo, com argila, sobre a roda, cf. Bonnet, *Reallexikon*, p. 617; no Alto Egipto o demiurgo era Chnum (Bonnet, *ibid.*, p. 137). Não é conhecido nenhum mito sobre a origem da morte; uma alusão rápida (*Livro das Pir.*, § 1.466) evoca o tempo mítico «antes que existisse a morte».

O mito sobre a destruição dos homens é bastante antigo; cf. a bibliografia em Vandier *Rel. égypt.*, p. 53, Ver *O Livro da Vaca*, traduzido por Alexandre Piankoff, *The Shrines of Tut-ankh-Amon* (Nova York, 1955), p. 27. Quando Ré percebeu que a deusa Hathor estava prestes a eliminar a raça humana, espalhou durante a noite cerveja cor de sangue; quando, no dia seguinte, Hathor se preparou para começar a chacina, emborcou tal quantidade dela, que caiu embriegada.

Os homens tinham decidido revoltar-se, porque Ré se tornara velho demais. Efectivamente, depois do episódio que acabámos de narrar, Ré resolveu renunciar à soberania do

mundo. Reconheceu perante os deuses que o seu corpo estava tão fraco como na época primordial, e pediu a sua filha Nut que o erguesse até ao Céu (*Livro da Vaca*, trad. franc. de Piankoff, *Shrines*, p. 29). O seu sucessor foi Xu ou Gêb. A «velhice» e a importância de Ré, e sobretudo o seu afastamento para o céu, constituem elementos de um tema mítico profundamente comprovado: a transformação de um deus celeste, criador e cosmocrata, em *deus otiosus*. O facto de aparecer, na versão egípcia, como um deus solar que se transforma em *deus otiosus* denuncia uma reinterpretação dos teólogos.

3. Sobre a divindade dos reis, ver; A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris, 1902, em grande parte ultrapassado); H. Jacobsonh, *Die dogmatische Stellung des Koenigs in der Theologie der alten Aegypter* (Glückstadt, 1939); H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux* (trad. franc., Payot, 1951), pp. 37-288; G. Posener, *De la divinité du pharaon* (Paris, 1960); H. Goedicke, *Die Stellung des Koenigs im Alten Reich* (Wiesbaden, 1960); H. Brunner, *Die Geburt des Gottkoenigs* (Wiesbaden, 1964).

Sobre «Menés» como criador do Egipto unificado, ver Frankfort, pp. 42 s. A realeza aparece ainda no fim da época pré-dinástica, Frankfort destaca a origem ideológica da «dupla realeza» (*i.e.*, a soberania sobre o Alto e o Baixo Egipto). Essa fórmula política exprimia a tendência do espírito egípcio «a compreender o mundo em termos dualistas como uma série de contrastes em equilíbrio estável» (*La Royauté*, p. 44). «As formas dualistas da realeza egípcia não eram resultantes de certos acidentes históricos. Encarnavam esse pensamento expressamente egípcio segundo o qual uma totalidade agasalha contrários» (*ibid.*, p. 45).

Frankfort lembra alguns paralelos africanos susceptíveis de explicarem a origem dessa ideologia «dualista» egípcia (pp. 38 s.). Vamos encontrar outros exemplos de díades e polaridades; ver, por enquanto, *La nostalgie des origines* (Paris, 1971), pp. 249 s. («Remarques sur le dualisme religieux»).

Sobre os sentidos da *ma'at*, ver Bonnet, *Reallexikon*, pp. 430-34; Frankfort, *Ancient Egypt. Rel.*, pp. 53 s., 62 s.; Posener, *Littérature et politique dans l'Egypte de la XIIe Dynastie* (Paris, 1956); Morenz, *La rel. égypt.*, pp. 156-74 (com bibliografia).

Sobre a tendência para o impessoal, ver A. de Buck, *Het Typische en het Individueele by de Egyptenaren* (Leiden, 1929); Ludlow Bull, «Ancient Egypt», *in: The Idea of History in the Ancient Near East*, org. por Rober C. Dentan (Yale University Press, 1955), pp. 1-34.

Sobre cultos e festas, ver Vandier, *La rel. égypt.*, pp. 115-152 (excelente exame comparativo, com a bibliografia recente). A obra de Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte* (Paris, 1902) ainda é utilizável. Ver também: H. Kees, *Das Priestertum im aegyptischen Staat vom NR bis zur Spaetzeit* (Leiden, 1953); J. Gamot Sainte-Fare, *L'hommage aux dieux dans l'ancien Empire d'aprés les textes de Pyramides* (Paris, 1954); S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Egypte* (Paris 1967).

Sobre a festa *sed*, o essencial encontra-se em Vandier, pp. 200-202; excelente análise, com referências às fontes literárias e iconográficas, em Frankfort, *Royauté*, pp. 122-136,

Sobre a festa de Min, cf. H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min* (Cairo, 1931); Vandier, *op. cit.*, pp. 202-03; Frankfort, *Royauté*, pp. 259-262.

4. A ascensão do Faraó ao céu de acordo com os *Textos das Pirâmides* foi descrita por J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (Nova York, 1912), pp. 70-141, e por R. Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris, 1936).

Não é certo que o epíteto *maâ-kherou* («de voz justa»), «que é aposto ao nome de todo o defunto a partir do Médio Império», deva ser traduzido por «bem-aventurado, beatificado». Ele exprime antes «a ideia de que o defunto beneficiou dos ritos osirianos»; J. Yoyote, «Le jugement des morts dans l'Egypte ancienne», p. 37 (ver as indicações bibliográficas, § 33).

5. Existe abundante literatura sobre Osíris, Lembremos apenas a essencial: Bonnet, *Reallexikon*, pp. 568-76; Vandier, *La Rél. égyptienne*, pp. 58 s., 81 s., 136 s. etc.; Frankfort, Royauté, pp. 251 s.; Rundle Clark, *Myth and Symbol*, pp. 97 s.; E. Otto-M. Hirner, *Osiris und Amun* (Munique, 1960). A obra de E. A. Wallis Budge *Osiris: The Egyptian Religion of Ressurection* (2 vols., Londres, 1911; reedição, Nova York, 1961) é ainda útil para os documentos, a iconografia e os paralelos africanos. Enquanto a interpretação lançada por Frazer esteve em voga, via-se em Osíris exclusivamente um deus agrário; essa interpretação, defendida na França por A. Moret, foi criticada e rejeitada, entre outros, por Emile Chassinat, na sua obra póstuma, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac*, I (Cairo, 1966), pp. 30 s. O que parece assegurado é o carácter complexo de Osíris, deus cósmico e ao mesmo tempo funerário, que representa tanto a fertilidade universal quanto a realeza, Senhor do julgamento dos mortos e, mais tarde, divindade dos «Mistérios».

Os mitos de Osíris no Médio Império e no Novo Império são resumidos por Vandier, *op. cit.*, pp. 48-51.

Os textos dos sarcófagos foram compilados por A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, I-VI (Chicago, 1935-1950). Eles estão a ser traduzidos por R. O. Faulkner, *The Ancoent Egyptian Coffin Texts*, vol. I (Warminster, 1974).

Sobre o culto de Osíris, ver os dois volumes de Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac*; Rundle Clark, pp. 132 s. (a ereção da coluna *djed*, símbolo da espinha dorsal do deus), pp. 157 s; Frankfort, *Royauté*, pp. 251 s.

Sobre Horus e Seth, ver Bonnet, pp. 307-318, 702-715, com a bibliografia essencial. Acrescentar H. de Velde, *Seth, God of Confusion* (1967).

6. Sobre o Primeiro Período Intermediário, ver H. Stock, *Die erste Zwischenzeit Aegyptens* (Roma, 1949); Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pp. 104-124; Drioton-Vandier, *L'Egypte*, pp. 213 s.

As composições literárias discutidas no texto foram traduzidas por Adolf Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians* (versão inglesa por A. M. Blackman, Londres, 1927, reeditada na colecção Harper Torchbooks, Nova York, 1966, sob o título *The Ancient Egyptians*, com uma importante introdução de W. K. Simpson), pp. 75 s. (*Instruções para o Rei Meri-ka-ré*), pp. 92 s. (*Ipu-wer*), 132 s. (*O Canto do Harpista*), 86 s. (*A Disputa entre um Homem Cansado...*) Seguimos sobretudo as traduções de Wilson, ANET, pp. 405 s.,

441 s., 467. R. O. Faulkner deu uma nova tradução de *A Disputa entre um Homem Cansado... no Journal of Egyptian Archaeology*, 42, 1956, pp. 21-40 (« The Man who was tired of life») R. J. Williams examinou a literatura recente sobre o mesmo texto, *ibid.*, 48, 1962, pp. 49-56. Vários trabalhos foram publicados sobre *As Advertências do Profeta Ipu-wer*; ver a bibliografia em W. K. Simpson, *Introdução* à reedição do livro de Erman na colecção Harper Torchbooks, pp. XXIX-XXX. Ver *ibid.*, p. XXVIII, a análise dos trabalhos recentes sobre *Instruções para Meri-ka-ré*. Este último é um texto muito longo, nem sempre inteligível.

Sobre a literatura da Época Intermediária da XII Dinastia, ver G. Posener, *Littérature et politique dans l'Egypte de la XIIe Dynastie* (Paris, 1956).

7. Sobre o Médio Império, ver H. E. Winlock, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes* (Nova York, 1974); Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pp. 124-153; Drioton-Vandier, pp. 234 s. Os Faraós empreenderam trabalhos consideráveis (acrescentaram 27.000 acres de terra arável próximo a Fayum etc.). Sem praticar uma política de conquista, o Egipto era respeitado e temido no Mediterrâneo, no Egeu e no Oriente Próximo.

Sobre os hicsos, ver Robert M. Engberg, *The Hyksos Reconsidered* (Chicago, 1939); Winlock, *op. cit.*, os dois últimos capítulos; Wilson, pp. 154-165; T. Säve-Söderbergh, «The Hyksos Rule in Egypt», *Journal of Egyptian Archaeology*, 37, 1951, pp. 53-72; Theodoro Burton-Brown, *Early Mediterranea Migrations* (Manchester, 1959), pp. 63 s. Quanto à xenofobia dos egípcios, deve-se levar em conta o facto de que, durante muito tempo, eles não reconheceram a «humanidade» dos estrangeiros; é esse o motivo por que os sacrificavam; cf. Wilson, pp. 139 s. Sobre esse problema, ver F. Jesi, *Rapport sur les recherches relatives à quelques figurations du sacrifice humain dans l'Egypte pharaonique*, JNES, 17, 1958, pp. 194-203. Já durante o Primeiro Período Intermediário, os «asiáticos» eram acusados de terem fomentado a anarquia muito embora, na época, o seu número fosse insignificante (cf. Wilson, pp. 110 s.). Foi apenas depois da conquista dos hicsos que os «asiáticos» se estabeleceram maciçamente na região do Delta.

Sobre o papel do sumo sacerdote de Amon, ver G. Lefebvre, *Histoire des Grands Prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXIe Dynastie* (Paris, 1929); Vandier, *op. cit.*, pp. 170 s.; Wilson, *Culture*, pp. 169 s.

O grande hino a Amon-Ré foi traduzido diversas vezes ; cf. Wilson, ANET, pp. 367-69.

8. Sobre a «revolução de Amarna», ver J. D. S. Pendlebury, *Tell-et-Amarna* (Londres, 1935); Drioton-Vandier, *l'Egypte*, pp. 86 s., 334 s.; Wilson, *op. cit.*, pp. 212 s.; Rudolph Anthes, *Die Maat des Echnaton von Amarna* (Sup. JAOS, n^0 14, 1952); Cyril Aldred, *New Kingdom Art in Ancient Egypt during the Eighteentb Dynasty* (Londres, 1951) esp. pp. 22 s.

O grande hino a Aton foi traduzido por Erman-Blackman, *op. cit.*, pp. 288-91; Breasted, *The Dawn of Conscience* (Nova York, 1953), pp. 281-86; Wilson, ANET, pp. 369-71.

Sobre a continuidade Amon (– Ré) – Atno, ver Alexandre Piankoff, *The Shrines of Tut-Akh-Amon* (Nova York, 1955), pp. 4 s.

9. Aquilo a que Edouard Naville chamava «a Litania do Sol» constitui um dos mais importantes textos do Novo Império. Seguimos a tradução de Piankoff, *The Litany of Re* (Nova York 1964), pp. 22-43. Ver também os textos traduzidos pelo mesmo autor na sua obra *The Tomb of Ramesses VI* (Nova York, 1954).

Há várias traduções do *Livro dos Mortos*; seguimos a última em data, a de T. C. Allen, *The Book of the Dead or Going forth by Day* (Chicago, 1974). Sobre os outros livros funerários (*Le Livre de ce qui est dans l'Au-delà; Le Livre des Portes; Le Livre de la Nuit*), ver Vandier, pp. 107 s., 128-29. Para *Le Livre des deux Chemins*, utilizamos a tradução de Piankoff, *The Wandering of the Soul* (Princeton, 1974), pp. 12-37. Ver também: S. Morenz, *Altaegyptischer Jenseitsführer. Papyrus Berlin 3127* (Frankfurt sobre o Meno, 1966).

O mundo subterrâneo dos mortos, *duat*, já é atestado nos *Textos das Pirâmides*; ver os exemplos citados por Breasted, *Development*, p. 144, nota 2. Sobre as representações dos Infernos, ver Erik Hornung, *Altaegyptische Hoellenvorstellungen* (Berlim, 1968). Descrição e tradução dos textos na obra de E. A. Wallis Budge, *The Egyptian Heaven and Hell*, I-III (reedição num só volume, Londres, 1925). Os elementos «negativos» da Morte, considerada como o inimigo por excelência do homem, são minuciosamente analisados por J. Zandee, *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions* (Leiden, 1960), pp. 5-31 (apresentação geral), 45-111 (o vocabulário que denota os diferentes aspectos da morte: destruição total, decomposição, prisão etc.). O livro de H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der Alten Aegypter* (1926); 2ª ed., Berlim, 1956), continua a ser o melhor estudo de conjunto, não obstante certas interpretações muito pessoais. Encontrar-se-á o essencial sobre o culto dos mortos (a mumificação, os funerais, os túmulos, o *mastaba*, a pirâmide, o hipogeu) em Vandier, *op. cit.*, pp. 111-130 (com copiosa bibliografia).

Para os egípcios, como aliás, para outros povos da Antiguidade (Índia, China, Grécia etc.), a morte não efectuava apenas a separação entre o corpo e a alma; ela revelava ainda a distinção entre os três princípios espirituais: *akh, ba* e *ka*. O primeiro «designa essencialmente a força divina, a força sobrenatural» (Vandier, p. 131). O sentido do vocábulo, «brilhante, glorioso», indica a natureza celeste dos mortos. (De facto, quando os mortos são chamados de *akhu*, são considerados seres sobrenaturais, que habitam o Céu; cf. Frankfort, *Royauté*, p. 104). O *ba*, representado, como o *akh*, sob a forma de um pássaro, constitui a «alma» propriamente dita. «O *ba* tinha necessidade do corpo ou pelo menos de uma estátua do defunto, para conservar a sua identidade. Era representado como tornando a juntar-se ao corpo no túmulo depois de haver circulado através de campos e bosques...» (Frankfort, *Royauté*, p. 103; cf. *Ancient Egyptian Religion*, pp. 96 s.). O *ba* é, sob certo aspecto, o próprio defunto. Em contrapartida, o *ka*, que nunca se desenha, não é individualizado; o termo pode ser traduzido por «força vital». O *ka* pertence ao indivíduo em vida, mas acompanha-o igualmente ao outro mundo (Franfort, *Royauté*, p. 104). Só o *ka* do Rei figura sobre os monumentos. «Nascido com o rei como um gémeo seu, ele acompanha-o pela vida fora como um génio protector; age como um duplo e protector do rei da morte» (*ibid.*, p. 110).

Importa lembrar que os textos do Antigo Império só se referem ao *ba* dos Faraós. «Por outras palavras, os egípcios da época mais recuada não tinham *ba*» (Morenz, *La Religion égyptienne*, p. 266). É somente a partir da Primeira Época Intermediária que a posse do *ba* se torna geral. Evidentemente, trata-se de uma *situação literária*; ignoramos a realidade histórica. Mas é significativo que, também nesse caso, o «exemplo» do Faraó constitua o modelo progressivamente imitado pelos meios privilegiados. Ver também: L. Greven, *Der Ka in Theologie und Koenigskult der Aegypter des Alten Reiches* (Glückstadt, 1952) e Louis Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts* (Chicago, 1968).

Sobre o Julgamento, ver E. Drioton, *Le jugement des âmes dans l'ancienne Egypte* (Cairo, 1949); Vandier, *op. cit.*, pp. 134 s.; J. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der aegyptischen Religion* (Glückstadt, 1953); J. Yoyote, *Le jugement des morts dans l'Egypte ancienne* (*in: Le jugement des morts*, Sources Orientales 4, Paris, 1961, pp. 16-80: traduções de textos, comentários e bibliografia). Ver também M. Guilmot, *L'espoir en l'immortalité dans l'Egypte ancienne du Moyen Empire à la basse époque* (RHR, 166, 1964, pp. 1-20).

Sobre a declaração de inocência, ver : E. Drioton, «Contribuition à l'étude du chapitre cxxv du Livre des Morts. Les confessions négatives» (*Recueil d'Etudes égyptiennes dédiées à la mémoire de J. F. Champolion*, Paris, 1922, pp. 545-564). Certas ideias e crenças do capítulo 125 são muito antigas: elas «remontam pelo menos à época das pirâmides. Do 'código de moral' negativo e positivo incluído no capítulo 125, há traços desde a V e a VI Dinastias» (Yoyote, *op. cit.*, p. 63). R. Pettazzoni lembrou alguns paralelos etnográficos à confissão negativa; cf. *La confessione dei peccati*; II (Bolonha, 1935), pp. 21, 56-57.

A obra funerária *O Livro da Vaca do Céu* insiste no valor mágico do seu conteúdo. Aquele que conhecer esse texto – está escrito – «não terá de curvar-se no tribunal... e todos os roubos que tiver praticado na terra não serão contados» (trad. de Yoyote, p. 66; ver a tradução integral do *Livro da Vaca* em Piankoff, *Shrines of Tut-Ank-Amon*, pp. 27-340. A exaltação da «ciência» acima da mortal constitui um *leitmotiv* do pensamento indiano desde os Bramanas e os Upanixades até ao tantrismo.

Capítulo V

1. É considerável a bibliografia sobre as culturas megalíticas. Fizemos uma análise das contribuições mais importantes num estudo que será publicado em breve: *Megaliths and History of Religions*.

Uma excelente introdução foi dada por Glyn Daniel, *The Megalith Builders of Western Europe* (Londres, 1958; a 2ª ed., Pelican Books, 1962, contém uma adenda, pp. 143-146, que apresenta a nova cronologia estabelecida com base nas análises ao «*Carbono 14*»; efectivamente, a nova cronologia nega em grande parte a tese sustentada pelo autor; ver mais adiante, § 36). Ver também: Fernand Niel, *La civilisation des mégalithes* (Paris, 1970) e as bibliografias registadas por Glyn Daniel e J. D. Evans, *The Western Mediterranean* (*Cambridge Ancient History*, vol. II, cap. XXXVII, 1967), pp. 63-72.

Os megálitos da Espanha e de Portugal foram estudados de maneira exaustiva por Georg e Vera Leisner, *Die Megalithgraeber des Iberischen Halbinsel: Der Süden* (Berlim, 1943); *Der Western, I-III* (Berlim, 1956, 1959, 1960). Ver também: L. Pericot (org.), *Corpus de sepulcros megalíticos*, fasc. 1 e 2 (Barcelona, 1961); fasc. 3 (Gerona, 1964); L. Pericot, *Los sepulcros megalíticos Catalanes y la cultura pirinaica* (2ª ed., Barcelona, 1951).

Sobre os megálitos da França, ver Z. Le Rouzic, *Carnac* (Rennes, 1909); *id., Les monuments mégalithiques de Carnac et de Locmariaquer* (Carnac, 1907-1953); Glyn Daniel, *The Prehistoric Chamber Tombs of France* (Londres, 1969); *id., The Megalith Builders*, pp. 95-111; E. Octobon, «Statues-menhirs, stèles gravés, dalles sculptées» (*Revue Anthropologique*, 1931, pp. 291-579); M. e J. Péquart e Z. Le Rouzic, *Corpus des signes gravés des monuments mégalithiques du Morbihan* (Paris, 1927). Sobre as culturas megalíticas das ilhas britânicas, ver G. Daniel, *The Prehistoric Chamber Tombs of England ans Wales* (1950); *id., The Megalith Builders*, pp. 112-127, e a bibliografia que aparece mais adiante, § 35.

Sibylle von Cles-Reden proporcionou uma apresentação popular, ilustrada por uma grande quantidade de admiráveis fotografias, *The Realm of the Great Goddess. The Story of the Megalith Builders* (Londres, 1961; tradução da obra *Die Spur der Zyklopen*, 1960).

Dominik Wölfel dedicou grande parte do seu estudo *Die Religionen des vorindogermanischen Europa* (*in: Christus und die Religionen der Erde*, I, pp. 161-537) à religião dos autores dos megálitos (pp. 163-253 etc.). Deve ser consultado com cautela. Uma apresentação sucinta, mas redigida antes das análises de carbono 14, em J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, pp. 227-225 (= *L'homme pré-historique et ses dieux*, pp. 237-261).

Sobre os menires, Horst Kircher publicou uma obra de grande erudição: *Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke* (*Abh. d. Akademie in Mainz, Geistes-u. Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1955, pp. 609-816).

2. Da abundante literatura concernente a Stonehenge, vamos destacar alguns trabalhos recentes: R. J. C. Atkinson, *Stonehenge* (Penguin Books, Harmondsworth, 1960); A. Thom, *Megalithic Sites in Britain* (Oxford, 1967); G. S. Hawkins, *Stonehenge Decoded* (Londres, 1966; ver, no entanto, a crítica de R. I. C. Atkinson, *Nature*, 210, 1966, pp. 1.320 s.); Collin Renfrew, *Before Civilization* (Londres e Nova York, 1973), pp. 120 s., 214 s.

Lembremos que na França meridional identificou-se um grande número (3.000!) de túmulos megalíticos; mais de 600 apenas no departamento do Aveyron, isto é, duas vezes mais do que na Inglaterra e no País de Gales; cf. Daniel e Evans, *The Western Mediterranean*, p. 38. Os dolmens do departamento de Hérault foram estudados de maneira exaustiva por J. Arnal (*Préhistoire*, vol. XV, 1963). É ainda na França meridional que se encontram as únicas estatuetas-menires até agora conhecidas.

Sobre a pré-história de Malta, ver J. D. Evans, *Malta* (Londres, 1959); *id., Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands* (Londres, 1971); Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia* (Oxford, 1971), pp. 3-58; Collin Renfrew, *Before Civilization*, pp. 147 s.

Zuntz mostrou a importância do simbolismo da espiral na ornamentação dos templos malteses, e identificou as influências danubianas (as estatuetas de Cîrna); cf. *op. cit.*, pp. 25 s.

3. Gordon Childe resumiu os seus pontos de vista sobre a difusão da «religião megalítica» no seu último livro, *The Prehistory of European Society* (Pelican Books, 1958), pp. 124-134: «Missionaries of the Megalithic Religion».

Segundo Glyn Daniel, o início da construção de tipo megalítico está directamente relacionado com a chegada dos minóicos ou dos egeus ao Mediterrâneo central e ocidental (*The Megalith Builders of Western Europe*, p. 135). Trata-se de uma investida colonial e comercial, mas a colonização era efectuada por um povo dotado de poderosa crença religiosa, que incluía práticas funerárias bastante complicadas. Daniel interroga-se por que motivo os monumentos megalíticos contêm tão poucos objectos de metal. muito embora os seus autores explorassem as minas e se ocupassem principalmente do comércio de metais. Ele crê que os imigrados se abstinham intencionalmente de enterrar ferramentas de metal, preferindo utilizar réplicas de pedra (p. 137).

O sub-título do livro de Collin Renfrew, *Before Civilization*, é significativo: *The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*. Ver também, do mesmo autor, *Wessex without Mycenae* (*Annual of the British School of Archaeology at Athens*, 63, 1968, pp.277-85); «Malta and the Calibrated Radiocarbon Chronology» (*Antiquity*, 46, 1972, pp. 141-45); «New Configurations in Old World Chronology» (*World Archaeology*, 2, 1970, pp.199-211).

4. Vários autores reagiram contra a inibição provocada pelas extravagâncias de G. Eliott Smith e W. J. Perry, e examinaram o conjunto das culturas megalíticas da proto-história; ver por exemplo, A. Serner, *On «Dyss» Burial and Beliefs about the Dead during the Stone Age with Special Regard to South Scandinavia* (Lund, 1938); H. G. Bandi, «La répartition des tombes mégalithiques» (*Archives Suisses d'Anthropologie Générale*, 12, 1946, pp. 39-51); V. Gordon Childe, «Megaliths» (*Ancient India*, n^0 4, 1947/48, pp. 4-13). Além de R. Heine-Geldern, só um pesquisador estudou conjuntamente os dois grupos de culturas megalíticas, *i.e.*, as da pré-história e as culturas em estágio etnográfico, limitando entretanto a sua pesquisa aos menires; referimo-nos a Josef Röder, *Pfahl und Menhir. Eine vergleichend vorgeschichtliche, volks- und voelkerkundliche Studie* (= *Studien zur westeuropaeischen Altertumskunde*, I; Neuwied am Rhein, 1949).

Quanto às contribuições de R. Heine-Geldern, as mais importantes são: «Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klaerung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien» (*Anthropos*, 13, 1928, pp. 276-315); «Prehistoric Research in the Netherlands Indies» (*in: Science and Scientists in the Netherlands Indies*, org. por P. Honig e F. Verdoorn Cambridge, Mass., 1945, pp. 129-167); «Zwei alte Weltanschauungen und ihre Kulturgeschichtliche Bedeutung» (*Anzeiger der phil. -hist. Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 94, 1957, pp. 251-62); «das Megalithproblem» (*in: Beitraege Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit – Symposion 1958*, publicado em 1959, pp. 162-82). A bibliografia de Heine-Geldern está registada e analisada por H. H. E. Loofs, *Elements of the Megalithic Complex in Southeast Asia. An Annotaded Bibliography* (Canberra, 1967), pp. 3-4, 14-15, 41-42, 48, 94.

A hipótese de Heine-Geldern e as objecções às suas críticas são discutidas no nosso estudo: «Megaliths and History of Religions».

5. Para uma bibliografia sumária sobre Harapa e Mohenjo-daro, ver Eliade, *Le Yoga* (última edição, 1975), p. 417. A obra essencial ainda é a de *Sir* John Marshall, *Mohenjo -daro and the Indus Culture*, I-III (Londres, 1931); mas deve ser completada por alguns trabalhos recentes, que apresentam os resultados das escavações levadas a efeito desde 1930; E. J. Mackay, *The Indus Civilization* (Londres, 1935); *id., Further Excavations at Mohenjo-daro* (Deli, 1938); *id., Chanhu-daro Excavations* 1935-36 (*New Haven, 1943); M. S. Vats, Excavations at Harapa* (Deli, 1940); S. Piggott, *Prehistoric India* (Pelican Books, Harmondsworth, 1950); J. M. Casal, *La civilisation de l'Indus et ses énigmes* (Paris, 1969; ver as observações de Maurizio Tosi, *East and West*, 21, 1971, pp. 407 s.); Bridget e Raymond Allchin, *The Birth of India Civilization* (Pelican Books, 1968, com rica bibliografia crítica); *Sir* Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization* (3ª ed., Cambridge, 1968; trata-se de uma edição inteiramente refundida da obra publicada em 1953); Walter A. Fairservis, *The Roots of Ancient India. The Archaeology of Early Indian Civilization* (Nova York, 1971; nesse trabalho de síntese, o autor resume ainda os resultados das suas escavações no Paquistão ocidental, e especialmente no vale de Queta, na região de Zhob e Loralai e na bacia de Seistan).

Na sua importante obra, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City* (Chicago, 1971), Paul Wheatley estudou igualmente os centros cerimoniais harapianos (pp. 230 s.).

Sobre o simbolismo do «Centro do Mundo», cf. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* (nova ed., Paris, 1969), pp. 13 s.; *id.*, «Centre du Monde, Temple, Maison», *in: Le Symbolisme cosmique des Monuments religieux*, Roma, 1957, pp. 57-82.

Sobre o simbolismo cosmológico das cidades tradicionais, cf. Werner Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und der Mythe vom Weltnabel* (Stuttgart, 1961).

6. Sobre a religião do Indo, ver *Le Yoga*, pp. 348 s.; *Sir* John Marshall, *op. cit.*, vol. I, pp. 50 s.; Piggott, *Prehistoric India*, pp. 200 s.; Wheeler, *The Indus Civilization*, pp. 108 s.; Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, pp. 311 s.; Fairservis, pp. 292 s. Todos esses autores reconhecem o carácter «hinduísta» da religião harapiana e sublinham a continuidade de certos objectos cultuais, símbolos e figuras divinas, da proto-história à época moderna. A unanimidade é significativa, pois esses arqueólogos dirigiram escavações na Índia; noutros termos, a sua competência científica é completada de maneira feliz por um conhecimento directo do país.

A «continuidade» foi também confirmada pelas pesquisas de Mario Cappieri, «Ist die Induskultur und ihre Bevoelkerung wirklich verschwunden?» (*Anthropos*, 60, 1965, pp. 719-762). W. Koppers percebeu analogias definidas entre certos ritos de fertilidade, praticados na Índia central, e a iconografia harapiana; cf. «Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur» (*Geographica Helvetica*, I, 1946, pp. 165-177). Por sua vez, Josef Haekel estudou em algumas aldeias do Gujerat as cerimónias relacionadas com «Jardins de Adônis». O cientista austríaco explica a presença desse ritual especificamente mediterrânico, pelo facto de que os autores da civilização do Indo eram cultivadores pré-aria-

nos provenientes do Irão; consequentemente, eles participavam da civilização proto-histórica do Oriente Médio e do Mediterrâneo; cf. «Adonisgaertchen im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujuarat (Zentralindien). Vergleich und Problematik» (*Ethnologische Zeitschrift Zürich*, I, 1972, pp. 167-175).

A continuidade é contestada, entre outros, por H. P. Sullivan, *A Reexamination of the Religion of the Indus Civilization* (HR, 4, 1964, pp. 115-125) e J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (Haia, 1965), pp. 19-37.

R. L. Raikes insistiu no papel decisivo dos movimentos sísmicos e das inundações na ruína de Mohenjo-daro: cf. «The Mohenjo-daro Floods» (*Antiquity*, 9, 1965, pp. 196-203); «The End of the Ancient Cities of the Indus Civilization» (*American Anthropologist*, 65, 1963, pp. 655-59; *ibid.*, 66, 1964, pp. 284-99) e especialmente *Water, Weather and Archaeology* (Londres, 1967). A incontestável degradação do nível económico e cultural nas fases finais de Mohenjo-daro foi certamente agravada pela desmoralização que se seguiu a repetidos dilúvios. Mas o golpe de misericórdia parece ter sido desferido por invasores vindos do Oriente, provavelmente imigrantes ariófones. As escavações revelaram os vestígios de um morticínio final, em seguida ao qual Mohenjo-daro cessou de existir; cf. Wheeler, *op. cit.*, pp. 129 s. e a bibliografia citada no vol. 2, § 64, desta obra.

7. A obra fundamental sobre a pré-história e a proto-história de Creta continua a ser a de *Sir* Arthur Evans, *The Palace of Minos*, I-V, Londres, 1921-1950; ver também A. J. Evans e J. L. Myres, *Scripta Minoa*, II, 1952; P. Demargne, *La Crète dédalique*, Paris, 1947; L. Cottrell, *The Bull of Minos*, 1956; L. R. Palmar, *Mycenians and Minoans*, Londres, 1961; R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete* (Penguin Books, Baltimore-Maryland, 1962), com rica bibliografia: pp. 355-368; J. W. Ghaham, *The Palaces of Crete*, Princeton, 1962.

Sobre as religiões cretenses, ver sobretudo Charles Picard, *Les Religions Préhelléniques: Crète et Mycènes* (Paris, 1948, excelentes bibliografias) e M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenian Religion and its Survival in Greek Religion* (2ª ed., Lund, 1950). Cf. Também A. W. Persson, *Religion of Greece in Prehistoric Times* (Berkeley, 1950); M. Ventris e J. Chadwick, *Documents in Mycenian Greek* (Cambridge, 1956); L. A. Stella, «La religione greca nei testi miccenei» (*Numen*, 5, 1958, pp. 18-57); S. Luria, «Vorgriechische Kulte» (*Minos*, 5, 1957, pp. 41-52); M. Lejeune, *Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens* (*Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelas, 1960, pp. 129-39); R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals* (Nova York, 1962); H. van Effenterre, *Politique et Religion dans la Crète minoenne* (*Revue historique*, 229, 1963, pp. 1-18).

Sobre as grutas sagradas, ver nota 42 e P. Faure, «Spéléologie crétoise et humaniste» (*Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1958, pp. 27-50); *id., Fonction des cavernes crétoises* (Paris, 1964), pp. 162 s. sobre a gruta de Skoteino como local das iniciações.

Sobre o labirinto e a sua função iniciatória ver W. A. Matthews, *Mazes and Labyrinths: A General Account of their History and Development* (Londres, 1922); W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates: A Reference of the Sixth Aeneid to the Initiation Pattern* (Oxford, 1936); K. Kerényi, *Labyrinth-Studien* (Zurique, 1950); Oswald F. A. Menghin, «Labirinthe, Vulnenbilder und Figurenrapporte in der Alten und Neuen Welt. Beitraege zur Interpretation

praehistorisches Felsgraphik» (*in: Beitraege zur Alten Geschichte und deren Nachleben: Festschrift Franz Altheim*, Berlim, 1969, I, pp. 1-13); Philippe Borgeaud, «The Open Entrance to the Closed Palace of the King: The Greek Labyrinth in Context» (HR, 14, 1974, pp. 1-27).

É importante assinalar a ausência total de construções semelhantes àquilo que mais tarde será o templo clássico. O único exemplo de santuário público é o de Gurnia; mas, também ele, segundo Nilsson, deriva do culto doméstico. Até mesmo os rituais de tipo agrário eram celebrados nos pátios dos Palácios.

8. Sobre as deusas despidas, ver Picard, *Rel. préhell.*, pp. 48 s., 111 s.; Nilsson, *op. cit.*, pp. 397 s.

Sobre os cultos da vegetação, cf. Persson, pp. 25 s.; Picard, *op. cit.*, pp. 191 s.

A propósito do papel religioso do touro e das touradas sagradas, cf. Persson, pp. 93 s. e a bibliografia crítica em Picard, p. 199; acrescentar J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, pp. 73 s.

Sobre o túmulo do rei-sacerdote de Cnossos, cf. C. F. Lehman-Haupt, «Das Tempel--Grab des Priesterkoenigs zu Knossos» (Klio, 25, 1932, pp. 175-176); Picard, *op. cit.*, p. 173.

Sobre o sarcófago de Haghia Triada, ver R. Paribeni, «Il sarcofagio dipinto di Haghia Triada» (*Monumenti Antichi publicati per cura della reale Accademia dei Lincei*, 19, pp.5-86 pr. I-III) e as reproduções em J. Harrisson, *Themis*– (Cambridge, 1912, 2ª ed., 1927), figs. 31-38, pp. 159, 161-77; F. von Duhn, «Der Sarkophage aus H. Triada» (ARW, 12, 1909, pp. 161-85); Nilsson, *Minoan-Mycenian Religion*, pp. 426-43; Picard, *op. cit.*, pp. 107 s., 168 s.

9. Sobre a continuidade das estruturas pré-helénicas, ver Charles Picard, *op. cit.*, pp. 201 s., 221 s.; Nilsson, *op. cit.*; Hutchinson, *op. cit.*, pp. 199 s.

«Em geral assiste-se a um prolongamento mais ou menos conservador [...] do panteão minóico, e do mundo de seres sobrenaturais anteriores à época micénica» (Picard, p. 252). O eminente arqueólogo esclareceu a derivação das arrumações dos templos «de mistérios» das instalações constatadas na Creta pré-helénica: «existem ali barreiras, partes de acesso reservado, *abata, adyta;* os cestos ainda enterrados no solo, dos '*temples repositories*' de Cnossos, preludiaram os cestos eleusinos: cofres sagrados tornados portáteis, mas sobre os quais as duas Deusas se sentavam em determinadas ocasiões. Em Malia um largo *kérnos* circular, com cúpulas para oferendas, encontra-se fixado no lajeado de uma sala do Palácio, em contacto directo com a terra: observou-se com razão a analogia entre esses dispositivos e aqueles da necrópole principesca da própria Malia; temos ali os instrumentos essenciais de um culto simultaneamente agrário e funerário, o mobiliário sagrado de cerimónias aparentemente místicas, em honra de uma Terra-mãe que protege ao mesmo tempo os vivos e os mortos» (*op. cit.*, p. 142). Cf. vol 2, §§ 97-99.

P. Faure considera Britomartis a deusa-padroeira de Skoteino; dessa maneira, «tomamos conhecimento dos factos do culto que aí constatamos, inclusivé de factos modernos como a celebração de São Paracévio» («Spéléologie crétoise et humanisme», p. 40). Sobre Britomartis, ver também Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, pp. 179 s.

Sobre as influências egípcias (psiquistasia, modificação parcial dos corpos, adopção das máscaras de ouro etc.), ver Picard, pp. 228 s., 279 s. As máscaras de ouro tinham por objectivo a transformação do defunto num ser sobrenatural de traços incorruptíveis, semelhante às estátuas dos imortais; *ibid.*, p. 262.

Capítulo VI

1. Sobre a história e a cultura dos hititas, cf. A. Goetze, *Kleinasien* (2ª ed., 1957); O. R. Gurney, *The Hittites* (Harmondsworth, 1952; 2ª ed., 1954; última impressão: 1972).

Sobre os hurritas, cf. E. A. Speiser, «The Hurrian Participation in the Civilization of Mesopotâmia, Syria and Palestine» (*Cahiers d'Histoire Mondiale*, I, 1953, pp. 311-327); Fl. Imparati, *I Hurriti* (Florença, 1964); R. de Vaux, «Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible» (*Revue Biblique*, 74, pp. 481-503).

Para os textos cuneiformes hititas e suas traduções publicadas até 1958, ver E. Laroche, «Catalogue des textes hittites», *Revue Hittite et Asianique*, XIV, 1956, pp. 33-38; 69-116; XV, 1957, pp. 30-89; XVI, 1958, pp. 18-64.

Os textos mais importantes foram traduzidos por A. Goetze, *in* ANET, pp. 120--128, 201-211, 346-364, 393-404, e por H. Güterbock, E. Laroche, H. Otten, M. Vieyra e outros autores, cuja bibliografia está catalogada em Gurney, *op. cit.*, p. 224. A tradução francesa mais recente é a de Maurice Vieyra, na obra *Les Religions du Proche-Orient* (1970), pp. 525-566.

Entre as apresentações gerais da religião hitita, destaquemos R. Dussaud, «La religion des Hittites et des Hourites», *in* E. Dhorme e R. Dussaud, *La religion de Babylonie* etc., pp. 333-353; H. Güterbock, «Hittite Religion», *in Forgotten Religions*, org. por V. Ferm (Nova York, 1950), pp. 81-109; *id.*, «Hittite Mythology», *in Mythologies of the Ancient World*, org. por S. N. Kramer (1961), pp. 141-179; H. Otten, «Die Religionen des Alten Kleinasien», *in Handbuch der Orientalistik*, vol. VIII, 1964, pp. 92-116; Maurice Vieyra, «La religion de l'Anatolie antique», *in Histoire des Religions*, I, pp. 258-306. O livro de Giuseppe Furlani, *La Religione degli Hittiti* (Bolonha, 1936), ainda é útil, embora o autor – segundo o veredicto de Güterbock («Hitt. Rel.», p. 109) – só tenha tido acesso às traduções, pouco numerosas na época, dos textos hititas.

Ver também E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites* (Paris, 1947); *id.*, «Tessub, Hebat et leur cour», *Journal of Cuneiform Studies*, II, 1948, pp. 113-136; *id.*, «Le panthéon de Yazilikaya», *ibid.*, VI, 1952, pp. 115-123.

Para uma apresentação sumária dos deuses e mitos hititas, cf. Einar von Schuler, *W. d. M.*, I, pp. 172-76 (deuses e deusas), 196-201 (divindades solares), 208-213 (deuses da tempestade).

Sobre o papel religioso do rei, ver O. R. Gurney, «Hittitr Kingship», *in Myth, Ritual and Kingship*, org. por S. H. Hooke (Oxford, 1958), pp. 105-121.

Sobre os rituais, ver B. Schwartz, «The Hittite and Luwian Ritual of Zarpiya of Kizzuwatna», JAOS, 58, 1938, pp. 334-353; M. Vieyra, «Rites de purification hittites», RHR, 119, 1939, pp. 121-153; H. Otten, *Hethitische Totenrituale* (Berlim, 1958). Sobre a festa do Ano Novo (*purulli*), ver Volkert Haas, *Der Kult von Nerik: Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgechichte* (Roma, 1970), pp. 43 s.

Um ritual de purificação de um exército depois de uma derrota destaca-se pelo seu arcaísmo; compreende o sacrifício de um homem, um bode, um cãozinho e um cabrito. Essas vítimas são divididas em duas partes e o exército passa entre as metades assim seccionadas. Cf. O. Masson, *A propos d'un ritual hittite pour la lustration d'une armée*, RHR, 137, 1950, pp. 5-25; Gurney *The Hittites*, p. 151. Observou-se a analogia com o sacrifício ordenado por Javé ao concluir a aliança com Abraão (*Gênese*, 15: 9-18). A passagem ritual entre as duas metades de vítimas é conhecida por numerosos povos; ver Frazer, *Folk-lore in the Old Testament* (Londres, 1919), I, pp. 393-425; cf. também Th. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament* (Nova York, 1969), pp. 363 s., para complementação bibliográfica. Acrescentar: J. Henninger, «Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Haelften?», *Biblica*, 34, 1953, pp. 344-53; Ad. E. Jensen, «Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur in Afrika», *Culture in History*, org. por S. Diamond (Nova York, 1960), pp. 449-466. Sobre a oração, ver O. R. Gurney, *Hittite Prayers* (1940) e as observações feitas por E. Laroche, *La prière hittite: vocabulaire et typologie* (*Annuaire, Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Ve Section, t. LXXII, 1964-65, pp. 3-29).

2. As diferentes versões do mito são analisadas por H. Otten, *Die Ueberlieferungen des Telepinu-Mythus* (*Mitt. d. Vorderasiatischaegyptischen Gesellschaft*, 46, I, Leipzig, 1943). Comentário comparativo em Th. Gaster, *Thespis* (2^{a} ed. revista, Nova York, 1961), pp. 295 s. Ver também a análise de Güterbock, «Gedanken über das Werden des Gottes Telipinu», *Festschrift Johannes Friedrich* (Heidelberg, 1959), pp. 207-211; *id.*, *Hittite Mythology*, pp. 144-48.

Segundo a versão cujo protagonista é o deus da tempestade o grande deus solar convida para o banquete as «mil divindades», mas, embora comam e bebam, elas não chegam a satisfazer nem a fome, nem a sede. Depois do insucesso dos primeiros mensageiros, o pai do deus da tempestade vai procurar seu pai e pergunta-lhe quem foi que pecou para que «a semente perecesse e tudo se ressecasse»? O grande pai responde-lhe: «Ninguém pecou a não ser tu!» (Güterbock, «Hittite Mythology», pp. 145-46).

Gaster destacou vários elementos comuns nas encenações mitico-rituais de Telipinu e dos deuses da fertilidade; cf. *Thesp* pp. 304 s.

3. Sobre Illuyanka, ver por último A. Goetze, *Kleinasien*, pp. 139s. e E. V. Schuler, *W. d. M.*, I, pp. 177-178.

O texto que relata o mito é precedido desta instrução: «Tais são as palavras de Kellas, o ungido (= o sacerdote) do deus da tempestade de (da cidade de) Nerik: o que se segue é o recital da festa do *purulli* do deus da tempestade celeste: Quando chegou o momento de pronunciar algumas palavras (isto é, o momento em que a festa deve ser celebrada):

'Que o país se desenvolva e prospere, que o país seja protegido, e se, então ele se desenvolver e prosperar, celebrar-se-á a festa do *purulli*'» (trad. francesa de M. Vieyra, «Les religions de l'Anatolie», p. 288; cf. Goetze, ANET, p. 125).

Comentário comparativo em Gaster, *Thespis*, pp. 256 s.

4. Sobre Kumarbi, ver H. G. Güterbock, «The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod», *American Journal of Archaeology*, 52, 1948, pp. 123-24; *id.*, «Hittite Mythology», pp. 155-172; H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi* (Berlim, 1950); P. Meriggi, «I miti di Kumarbi, il Kronos Hurrico», *Athenaeum*, N. S. 31 (Pavia, 1953), pp. 101-15; C. Scott Littleton, «The 'Kingship in Heaven Theme» (Jaan Puhvel, org., *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Univ. of California Press, 1970, pp. 83-121), pp. 93-100.

Sobre Ullikummi, ver H. G. Güterbock, *The Song of Ullikummi* (New Haven, 1952)

No seu livro, rico mas confuso, *Das doppelte Geschlecht* (Berlim, 1955), H. Baumann viu perfeitamente as relações entre as tradições megalíticas, o androginismo e o tema cosmogónico da separação do Céu e da Terra.

Sobre o mito dos homens nascidos da terra, cf. a bibliografia registada em *Traité d'Histoire des Religions*, p. 205. Esse tema é profundamente atestado sobretudo no Cáucaso; cf. A. von Löwis of Menar, «Nordkaukasische Steingeburtsagen»? ARW, XIII, 1901, pp. 509-524. Sobre os mitos que narram o nascimento dos seres divinos de uma *petra genitrix* (= Grande Deusa = *matrix mundi*), cf. R. Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt* (Munique, 1910), II, pp. 411, 727 s.; M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, pp. 44 s., 191.

5. Os fragmentos da *História Fenícia*, de Filon de Biblos, relativos à religião foram traduzidos e comentados por Carl Clemen, *Die phoenikische Religion nach Philo von Byblos* (Leipzig, 1939). Um texto cuneiforme publicado e traduzido por W. G. Lamber, descreve a sucessão sangrenta de cinco gerações de deuses; os filhos matam os seus pais e mães, casam com irmãs e irmãos, e usurpam sucessivamente a soberania. Notaram-se certas analogias com a *Teogonia* de Hesíodo; cf. W. G. Lambert e P. Walcot, «A New Babylonian Theogony and Hesiod», *Kadmos*, 4, 1965, pp. 64-72; ver também C. Scott Littleton, *op. cit.*, pp. 112-114.

Stig Wikander revelou um paralelo iraniano com os mitos hitita e grego das gerações divinas. A fonte é recente (trata-se de *Shahnameh*, a epopéia escrita por Firdausi por volta de 976 A.D.), mas os heróis – Jamshid, Zohak, Feridun – representam de certa forma as versões «historicizadas» das personagens mitológicas Yima, Azi, Dahâka, Thraêtaona. Consequentemente, o mito da «soberania divina» pode ser considerado parte integrante da tradição indo-europeia. (Cf. Stig Wikander, «Histoire des Ouranides», *Cahiers du Sud*, 36, 1952, pp. 8-17). Mas esse mito não é atestado noutros povos indo-europeus. Scott Littleton está inclinado a ver nas tradições babilónicas (*Enuma elish* e o fragmento traduzido por Lambert) a fonte última de todos os mitos das gerações divinas; cf. «The 'Kingship in Heaven' Theme», pp. 109 s.

6. Para a história da Palestina depois do Antigo Bronze, ver P. Garelli, *Le Proche-Orient Asiatique des origines aux invasions des Peuples de la Mer*, Paris, 1969, pp. 45 s.; B. Mazar, «The Middle Bronze Age in Palestine» (*in: Israel Exploration Journal* [Jerusalém], 18, 1968, pp. 65-97); R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel, des origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971, pp. 61-121 (excelentes bibliografias).

Sobre os amoritas, ver S. Moscati, *I predecessori d'Israele. Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina* (Roma, 1956), I. J. Gelb, «The Early History of the West Semitic Peoples», *Journal of Cuneiform Studies*, 15, 1961, pp. 27-47; K. M. Kenyon, *Amorites and Canaanites*, Londres, 1966; R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 64 s.

As escavações de Tel Hariri, a antiga Mâri, revelaram milhares de tabuinhas, redigidas no dialecto «antigo babilónico» do acadiano. Elas fornecem os nomes de certo número de deuses, em primeiro lugar 'Anat, Dagan, Addu. Mas, por faltarem textos mitológicos, ignoramos as crenças e as concepções religiosas fundamentais.

Amurru, o deus epónimo dos amoritas, «é um homem que não sabe ajoelhar-se (para cultivar a terra), que come carne crua, não possui casa durante a sua vida e não é sepultado depois da morte»; texto citado por R. de Vaux, p. 64. Clichês similares serão utilizados, no decorrer dos três milénios subsequentes, a propósito dos «bárbaros» (germanos, ávaros, hunos, mongóis, tártaros) que colocam em perigo as grandes civilizações urbanas, do Império Romano à China.

Convém esclarecer que esses amoritas nada têm a ver com os amoritas mencionados na Bíblia. «A Bíblia aplicou a uma parte da população pré-israelita da Palestina o nome de Amurru» (R. de Vaux, p. 68).

Sobre a civilização e a religião cananéias, ver J. Gray, *The Canaanites*, Londres, 1964; *id.*, *The Legacy of Canaan* (2ª ed., Leyden, 1965); Margaret S. Drower, *Ugarit* (= *Cambridge Ancient History*, vol. II, cap XXI, b; 1968; excelentes bibliografias); R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 123 s.; Marvin H. Pope e Wolfgang Röllig, «Die Mithologie der Ugariter und Phoenizier», *in W.d.M.*, I, pp. 219-312; O. Eissfeldt, «Kanaanaeisch-ugaritische *Religion*», *in: Handbuch der Orientalistik*, I Parte VIII, I, Leiden, 1964, pp. 76-91; A. Jirku, *Der Mythus der Kanaanäer*, Bonn, 1966; J. C. De Moor, «The Semitic Pan-Theon of Ugarit» (*in: Ugarit-Forschungen*, II, 1970, pp. 187-228); H. Gese, *in:* H. Gese, Maria Höfner, K. Rudolph, *Die Religion Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, pp. 1-232; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass., 1973).

Os textos ugaríticos editados até 1965 foram publicados em transcrição por C. H. Gordon, *Ugaritic Text-book*, Roma, 1965; *cf. id., Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poems and Prose Texts*, Roma, 1949; *id.*, «Canaanite Mythology», *in Mythologies of the Ancient World*, org. por S. N. Kramer, pp. 183-215. Outras traduções consultadas: H. L. Ginsberg, «Ugaritic Myths, Epics and Legens», ANET, pp. 129-155; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo, 1956; A. Jirku, *Kanaanaeische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit*, Güttersloh, 1962; A. Caquot e M. Sznycer, «Textes Ougaritiques» (*in: Les Religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*, org. por R. Labat, Paris, 1970, pp. 350-458).

É considerável a literatura já existente sobre a religião e a mitologia ugaríticas. A bibliografia essencial está registada por M. H. Pope e W. Relling, *op. cit.*; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning*, Londres, 1967, pp. 11 s.; Georg Fohrer, *History of Israelite Religion* (1968, trad. inglesa, Nova York, 1972), pp. 42-43; R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 136 s.

Sobre El e o seu papel no panteão, ver: O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Leipzig, 1951; M. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden, 1955; Ulf Oldenburg, *The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion*, Leiden, 1969, particularmente pp. 15-45, 101-120, 164-170. Ver agora F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 20 s. (a crítica da tese de Oldenburg, nota 51).

Cf. também Cl. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras-Shamra-Ugarit*, Londres, 1939, pp. 60 s.; *id.*, «Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et alleurs en Syrie-Palestine» (*Syria*, 43, 1966, pp. 1-19): estatuetas de touros como atributo de El, encontradas nas escavações. Sobre *Il (el)* como nome divino, ver J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon* (Baltimore e Londres, 1972), pp. 31 s. «The picture, then, that the Old Akkadian name give of il is a portrait of a high, but gracious god, who is interested in man's welfare, and who is particularly active in the giving of children. This characterization corresponds in great part to what we know of 'El in the rest of the Semitic World» (*op. cit.*, p. 34).

Sobre Dagân, ver Ed. Dhorme, «Les avatars du dieu Dagon», RHR, t. 138, 1950, pp. 129-44; Ulf Oldenburg, *The Conflict...*, pp. 47-57.

7. Sobre Baal, ver Arvid S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhague, 1952; Hassam S. Haddad, *Baal Hadad: A Study of the Syrian Storm-God* (dissertação inédita, Univ. de Chicago, 1960); U. Cassuto, «Baal and Môt in the Ugaritic Texts», *Israel Exploration Journal*, 12, 1962, 77-86; W. Schmidt, «Baals Tod und Auferstehung», zrgg, 15, 1963, pp. 1-13; Ulf Oldenburg, *The Conflict...*, pp. 57-100, 122-142, 176-177; M. Pope e W. Röllingem *W. d. M.*, I, pp. 253-269 (com a bibliografia dos principais textos traduzidos e da sua interpretação, pp. 268-69); J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu* (= Alter Orient und Altes Testament, 16), Neukirchen-Vluyn, 1971; e sobretudo F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 112 s. (Baal e 'Anat), pp. 147 s. (teofanias de Baal e de Jeová).

A separação do primeiro casal divino, como consequência do rapto de Asherat por Baal, parece provir da seguinte cena: Quando Baal envia Asherat até El para solicitar-lhe um palácio, El «pula de alegria» e pergunta: «Por que é que a Procriadora dos Deuses veio até aqui?... Será que vos perturba o amor por El?». Mas Asherat responde-lhe, com desprezo: «Nosso Rei é 'Al'yan Baal, nosso juiz, e não existe ninguém acima dele» (*Ugarit Manual*, n^0 51; trad. inglesa de Oldenburg, s. 118). Só mais tarde, quando Baal extermina os 77 filhos de Asherat (*Ug. Manual*, n^0 75: Oldenburg, p. 119), é que a deusa se acerca de El e incita-o à vingança.

Yam é idêntico ao dragão ofídico (*tannîn*) Lôtan, o Leviatã do Antigo Testamento. Cf. *Salmo* 74: 18: «Tu que quebraste as cabeças de Leviatã». *O Apocalipse* (12: 3 s.) evoca

«um enorme Dragão, vermelho como o fogo, com sete cabeças...» Sobra Yam, ver, entre outros, Gray, *op. cit.*, pp. 26 s., 86.; Oldenburg, pp. 32-34, 134-137, e o estudo comparativo de Th. Gaster, *Thespis*, pp. 114 s.

Sobre Koshar-wa-Hasis, ver os comentários de Gaster, *op. cit.*, pp. 161 s.

8. Sobre a deusa 'Anat, ver ainda as obras consagradas a Baal, Arvid S. Kapelrud, *The Violent Goddess Anat in the Ras Shamra Texts*, Oslo, 1969; M. Pope, *W.d.M.*, I, pp. 235--241; Wolfgang Helck, *Betrachtungen zur grossen Goettin und den ihr verbundenen Gottheiten*, (Munique e Viena, 1971), pp. 151 s.; 200 s.

Sobre as analogias entre 'Anat e Durgâ, cf. Walter Dostal, «Ein Beitrag zur Frage des religioesen Weltbildes des frühesten Bodenbauer Vorderasiens» (*Archiv für Voelkerkunde*, XII, 1957, pp. 54-109), pp. 74 s.

Sobre o «canibalismo» de 'Anat (ela devora o cadáver de Baal), ver Charles Virolleaud «Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal» (*Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1960, pp. 180-186), e as observações de Michael C. Astour, «Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses raports avec l'origine des cultes bacchiques grecs», RHR, t. 154, 1963, pp. 1-15; *id., Hellenosemitica* (Leiden, 1964; reedição com correcções e notas suplementares, 1967), pp. 170 s.; W. F. Albright, *Yahveh and the Gods of Canaan* (Nova York, 1968), pp. 131 s.

Sobre as relações entre 'Anat e Ashtarte, cf. J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, pp. 37 s.; Wolfgang Helck, *Betrachtungen*, pp. 155 s. A deusa Ashtarte parece ser uma réplica de 'Anat e quase não desempenha um papel. «Um novo texto mitológico conferiu-lhe sua importância e destaca o seu carácter belicoso e o seu papel de protectora da justiça e do direito» (R. de Vaux, *op. cit.*, p. 145, referindo-se a um texto publicado por Charles Virolleaud, *Le Palais Royal d'Ugarit*, vol. V, e ao comentário de W. Herrmann, «Astart», *Mitt. für Orientforschung*, 15, 1969, pp. 6-55).

Sobre o simbolismo cosmológico do palácio-templo, ver M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* (nova edição, 1969), pp. 17 s.; *id.*, «Centre du Monde, Temple, Maison» (em: *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Serie Orientale Roma, XIV, Roma, 1957, pp. 57-82); Ananda Coomaraswamy, «The Symbolism of the Dome», *India Historical Quartely*, 14, 1938, pp. 1-56; Loren R. Fisher, «Creation at Ugarit and in the Old Testament», *Vetus Testamentum*, XV, 1965, pp. 313-324; cf. também U. Cassuto, «Il palazzo di Ba'al nella tavolta II AB di Ras Shamra», *Orientalia*, N. S., 7, 1938, pp. 265-90; A. S. Kapelrud, «Temple Building, a Task for Gods and Kings», *Orientalia*, 32 (1963), pp. 56-62.

9. Sobre Môt, ver finalmente Oldenburg, *op. cit.*, pp. 35-39; M. Pope, *in W.d.M.*, I, pp. 300-302; Cross, *op. cit.*, pp. 116 s. Cf. também U. Cassuto, «Baal and Môt in the Ugaritic Texts», *Israel Exploration Journal*, 12, 1962, pp. 77-86.

Sobre Athtar, cf. J. Gray, «The Desert God *'Attr* in the Literature and Religion of Cannan», JNES, 8, 1949, pp. 72-83; A. Caquot, «Le dieu 'Athtar et les textes de Ras Shamra», *Syria*, 35, 1958, pp. 45-60; Oldenburg, *op. cit.*, pp. 39-45.

10. Sobre o culto de Baal em Ugarit, ver Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, pp. 18 s., *id., The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament* (Norman, 1963); cf. também J. Gray, «Sacral Kingship in Ugarit», em *Ugaritica* VI (Paris, 1969), pp. 289-302. Os elementos arcaicos específicos aos cultos de feritilidade são abundantes: falos de pedra, imagens da deusa-nua, Baal tauromorfo; alguns sacerdotes traziam no rosto máscaras de animais e chifres (cf. Schaeffer, *op. cit.*, p. 64, pr. X, fig. 2).

Sobre o sacrifício público oferecido por homens e mulheres (e o rei e a rainha) em expiação dos pecados que são confessados, ver A. Caquot, «Un sacrifice expiatoire à Ras Shamra», RHPR, 42, 1962, pp. 201-211.

Conforme R. de Vaux, *op. cit.*, p. 146, os sacrifícios cananeus e os sacrifícios israelitas «tinham um ritual comum; por exemplo, o holocausto dos profetas de Baal e o de Elias sobre o monte Carmelo são preparados da mesma forma, I *Reis*, XVIII».

Sobre o Culto cananeu, ver por último Fohler, *History of Israelite Religion*, pp. 57 s., com indicações bibliográficas recentes.

Sobre o conflito entre Jeová e Baal, ver a bibliografia que aparece mais adiante, § 60.

Sobre os poemas épicos de Keret e de Aqhat-Danel e seus paralelos gregos, cf. Cyrus A. Gordon, *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations* (Nova York, 1965) pp. 128 s. (O autor vê no poema de Keret o «mais antigo exemplo conhecido do motivo Helena de Tróia», motivo de origem indo-europeia, atestado na Índia e na Grécia, mas desconhecido na Mesopotâmia e no Egipto; pp. 132 s.). Sobre esse problema, ver também Michael C. Astour, *Hellenosemitica* (2ª edição, 1967), que explica os empréstimos recíprocos e as analogias entre o mundo sírio-palestino e o mundo grego pelas suas condições geográficas e idiossincrasias políticas: «Both were broken, geographically dismembered territories without a central axis. This brought about similar state formation and internal orders [...] The Greek and the West-Semitic worlds formed a common circle of small states, incapable of unification and centralization, unless if conquered by some outside empire» (pp. 358-359).

Capítulo VII

1. Para a história antiga de Israel, utilizamos sobretudo M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen, 1950, 2ª ed. revista, 1954), J. Bright, *A History of Israel* (Filadélfia, 1959) e R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel. Des Origines à l'installation en Canaan* (Paris, 1971); esta última obra contém admiráveis bibliografias críticas. Ver também: W. F. Albright, *Archaeology and theReligion of Israel* (2ª edição, Baltimore, 1946); *id., The Biblical Period from Abraham to Ezra* (Nova York, 1963); R. de Vaux, *Les institution de l'Ancient Testament*, I-II (2ª ed., Paris, 1961, 1967); Otto Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (Nova York, 1965, traduzido da 3ª edição alemã, 1964, com bibliografias suplementares, pp. 722-785); J. Pederson, *Israel. Its Life and Culture*, I-IV (Copenhague, 1926, 1940); G. von Rad, *Old Testament Theology*, I (Nova York, 1962; o original alemão é de 1957); M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen* (Koeln-Opladen, 1961); *The Bible and the Ancient Near East. Essays in honor of W. F. Albright*, organizado por Ernest Wright (Nova York, 1968), pp. 85-139 (sobre a arqueologia da Palestina, por E. Wright), pp. 265-299 (problemas de cronologia).

Há um número considerável de obras sobre a história religiosa de Israel; os mais úteis, dentre os livros publicados nos últimos 10-12 anos, são: Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (traduzido do hebraico e resumido por M. Greenberg, Chicago, 1960); H. Ringgren, *La religion d'Israel* (Paris, Payot, 1966; a edição alemã, 1963); W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israel* (1969); G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville, 1972; ed. alemã, 1968).

Os textos cosmogónicos foram traduzidos e comentados por Jean Bottéro, «La naissance du monde selon Israel», *Sources Orientales*, I (=*La naissance du monde*, Paris, 1959), pp. 187-234. Sobre a cosmologia bíblica, ver H. Gunkel, *Schoepfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (2ª ed., Goettingen, 1921), especialmente pp. 29 s.; V. Maag, «Jahwaes Begegnung mit der Kanaanaeische Kosmologie», *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques*, 18-19, 1965, pp. 252-69.

Entre as mais recentes traduções comentadas do *Génese*, a mais acessível aos não-especialistas é a de E. A. Speiser, *Genesis* (Nova York, 1964).

Para os mitos sobre a criação do homem, cf. a bibliografia que citamos anteriormente, § 17.

2. Sobre o Éden e os mitos paradisíacos, cf. P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (1940); W. Andrae, «Der kultische Garden» (*Die Welt des Orients*, 6, 1952, pp. 485-94); G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (1951); A. Dammron, *La mythologie sumérienne et les premiers chapitres de la Genèse* (1959); Theodor H. Gaster, *Myth, Legend and Customs in the Old Testament* (1969), pp. 24-37, 132-224, (bibliografia); F. F. Hvidberg, «The Canaanite Background of Genesis I-II», *Vetus Testamentum*, 10, 1960, pp. 285 s.; J. Coopens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis* (Analecta Lovanesis Biblica et Orientalia, 1958).

Sobre a Àrvore da Vida e a Árvore da Ciência, ver Eliade, *Traité*, pp. 246 s., Gaster, *op. cit.*, pp. 337-38.

Sobre Caim e Abel, ver Gaster, pp. 51-55, 341-42 (bibliografia). Sobre os rituais e os simbolismos metalúrgicos, ver M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (Paris, 1956), pp. 57 s.; sobre o regime social e os prestígios mágicos dos ferreiros, cf. *ibid.*, pp. 81 s.

Sobre o «sinal de Caim» (*Gênese*, 4: 15), cf. o material comparativo citado por Frazer e Gaster, *in:* Gaster, *op. cit.*, pp. 55-65, 344-45 (bibliografia).

3. Sobre a união dos «filhos de Deus» com as «filhas do homem», cf. C. E. Closen, *Die Sünde der 'Soehne Gottes'* (*Gên.*, VI, 1-4), Roma, 1939; Gaster, *op. cit.*, pp. 351-52 (bibliografia); B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament* (Naperville, 1960), pp. 48 s.; C. A. Cooke, «The sons of (the) God(s)», Zeitschrift für die Alttestamentlich Wissenschaft, 76, 1964, pp. 22-47.

Sobre o Dilúvio, cf. as notas no § 18; Gaster, *op. cit.*, p. 352 (bibliografia); A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé* (1952); C. Lambert, «Il n'Y aura jamais de déluge (Gênese, IX: 11», *Nouvelle Revue Théologique*, 77, 1955, pp. 581-601, 693-724.

Sobre a Torre de Babel, ver Gaster, *op. cit.*, pp. 360-61 (bibliografia); A. Parrot, *La Tour de Babel* (1953). Sobre o simbolismo do *ziqqurat*, cf. Eliade, *Le mythe de l'éternel*

retour (nova edição 1969), pp. 25 s.; G. Widengren, «Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico», *Numen*, VII, 1960, pp. 1-25. Sobre os mitos de ascensão ao Céu, cf. Eliade, *Religions Australiennes* (Payot, 1972), pp. 40 s.; *id.*, «Notes in the Symbolism of the Arrow», pp. 468 s.

A obra de A. Borst, *Der Turmbau von Babel; Geschichte der Mainungen über Ursprung und Vielfalt der Sprache und Voelker*, I-VI, Stuttgart, 1957-1963, constitui uma enciclopédia muito erudita das lendas genealógicas da história ocidental.

4. Sobre os semitas nómadas do II milénio, ver Joseph Henninger, «Zum Frühsemitischen Nomadentum», *in Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Ethnographische Studien* (Budapeste, 1959, pp. 33-68), especialmente 44-50 (os Patriarcas), 50-53 (os nómadas nos textos de Mari).

Sobre os habiru e suas relações com os hebreus, ver o estado das questões e a bibliografia recente em R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, pp. 202-208 («Habiru-'Apiru era um termo étnico que designava um dos grupos semíticos do Ocidente, 'amoritas' ou 'proto--arameus', aos quais ligamos os Patriarcas»; p. 208). Ver também Albright, *From the Stone Age...*, pp. 238 s.; *id., Yahweh and the Gods of Canaan*, pp. 75 s.; Fohrer, *History of Israelite Religion*, p. 30 (notas 8-10, bibliografias).

Sobre a data dos Patriarcas, ver R. de Vaux, pp. 245-253. Sobre o «deus do pai», ver Albright, Alt, *Der Gott der Vaeter*, 1929 (=*Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, 1953, pp. 1-78); acessível também em tradução inglesa: *Essays on Old Testament History and Religion*, trad. de R. A. Wilson, Nova York, 1968 (pp. 1-100). A discussão das suas teses em Fohrer, *op. cit.*, pp. 36 s.; R. de Vaux, pp. 256 s.; Ringren, pp. 29 s. As relações entre o «deus do pai» e El, e entre El e Jeová, foram recentemente analisados sob nova perspectiva por F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass., 1973), pp. 1-76.

A interpretação do nome El Shaddai é ainda controversa. Propôs-se derivá-lo de um vocábulo aparentado ao acadiano *sadû*, «montanha»: seria El o Montanhês»; cf. também Ringgren, pp. 34-35. Mas como seria preferível encontrar-lhe uma etimologia no semítico do Noroeste, propôs-se recentemente o hebraico *saday/sadèh*: seria «El da Planície, ou dos Campos, ou da Estepe» (R. de Vaux, p. 264, com bibliografia).

É de notar que os relatos patriarcais, que conhecem El, não mencionam Baal. O que indica que os antepassados dos israelitas, ao penetrarem em Canaã antes da época dos hicsos, não encontraram o culto de Baal; este ganhou importância por volta de meados do II milénio, talvez um pouco mais cedo, em Ugarit: cf. R. de Vaux, p. 266. Entretanto, como já observamos (cf. cap. VI. nota 26), é provável que existisse um deus local da tempestade e da fertilidade agrícola, cujo nome foi esquecido depois da introdução de Baal.

Não há qualquer indicação do culto dos «ídolos» entre os Patriarcas. Todavia, quando Raquel está prestes a deixar a casa de Labão, seu pai, ela furta-lhe os *teraphim*, os ídolos domésticos (*Gén.*, 31: 19), a que Labão chama «meus deuses» (31:30). Sobre o significado dos *teraphim*, ver A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (2ª ed., 1962), pp. 32 s.; Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 19 s. Em todo o caso, o gesto de Raquel não pode constituir uma indicação sobre a religião de Jacó. Ver também Ringgren, pp. 38-39.

Quanto à circuncisão, é provável que ela fosse praticada na época dos Patriarcas. Ignora-se a sua origem; cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (Paris, 2ª, ed., 1961), pp. 78-82; E. Isaac, «Circumcision as a Covenant Rite», *Anthropos*, 59, 1964, pp. 444-456. Afirmou-se que a circuncisão fora um empréstimo egípcio, mas ela não era universalmente praticada no Egipto. Por outro lado, o costume é atestado na Síria setentrional desde o começo do III milénio. Por conseguinte, os antepassados dos israelitas poderiam tê-la conhecido antes da sua chegada a Canaã. «Ela tinha então o seu significado primitivo de iniciação ao casamento e à vida comum do clã como ainda o possui na *Génese*, 34; 14-16; só mais tarde ela se tornou o sinal da aliança entre Deus e o seu povo, o que o autor sacerdotal da *Génese*, 17, remonta à época de Abraão» (R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, I, 273; a bibliografia recente está registada nas notas 94 e 96). Sobre a circuncisão como rito iniciatório nas sociedades arcaicas, cf. Eliade, *Naissances mystiques* (Paris, 1969), pp. 54 s.

5. Sobre os sacrifícios de tipo cruento, ver R. de Vaux, *Les Sacrifices de l'Ancient Testament* (Paris, 1964), pp. 7-27; *id., Histoire ancienne d'Israel*, pp. 270 s. Sobre os costumes de Arábia central, ver J. Henninger, «La religion bédouine préislamique» (em: *L'antica società beduina*, org. por F. Gabrieli, Roma, 1959), pp. 135-36; *id.*, «Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implication historiques» (*Revista do Museu Paulista*, São Paulo, nº 4, 1950, pp. 389-432).

6. A figura de Moisés deu lugar recentemente a algumas interpretações bastante originais; ver E. Auerbach, *Moses* (Amesterdão, 1953); H. Cazelles, *Moise, l'homme de l'Alliance* (1955); H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Oxford, 1950); *id.*, «Moses and the Decalogue», BJRL, 34, 1951, pp. 81-118. Cf. também R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth* (1959). Sobre a missão de Moisés, ver R. de Vaux, *Histoire ancienne*, pp. 305 s. Sobre as diversas tradições relacionadas com a saída do Egipto e a Páscoa, cf. Fohrer, *Hist. of Isr. Religion*, pp. 68 s.; R. de Vaux, *Instituitions*, II, pp. 383-94 (e bibliografia, pp. 467-68); *id., Les sacrifices de l'Ancien Testament*, pp. 7 s.

A influência da Páscoa sobre a tradição apresentada pelo *Êxodo*, 1-15, foi salientada principalmente por J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, III-IV (1940), pp. 384-415, 728-37; a teoria foi criticada e modificada por G. Von Rad e S. Mowinkel; cf. Fohrer, pp. 68 s.

Como observamos (p. 211), a celebração da Páscoa, originariamente festa pastoral de primavera, foi explicada como a comemoração ritual da saída do Egipto; Por outras palavras, uma cerimónia periódica, expressão da religiosidade cósmica, acaba por ser «historicizada». Por outro lado, os acontecimentos fabulosos do *Êxodo, i. e.*, a passagem do Mar dos Caniços e o aniquilamento do exército egípcio, receberam, com o tempo, duas interpretações diferentes. No testemunho mais antigo (*Êxodo*, 15: 1-10), as tropas do Faraó são sepultadas sob as ondas provocadas pelo sopro de Jeová. Só mais tarde é que, nos *Salmos*, se fala da separação do mar: «Ele dividiu o mar e transportou-os, levantou as águas como um dique» (*Salmo* 78: 13: cf. *Salmo* 77: 17-20).

Nesse caso o «milagre» do Mar dos Caniços é relacionado com a Criação, ou seja, com a vitória de Jeová sobre o monstro marinho Raabe e Leviatã; «Porventura não feriste

Raabe, não golpeaste o Dragão? Acaso não secaste tu o mar, as águas do grande Abismo, para fazeres do fundo do mar um caminho por onde passassem os libertados? (*Isaías*, 51:9-10). O êxodo, assim como a conquista de Canaã (e, mais tarde, o retorno dos deportados, anunciado pelo texto do Dêutero-Isaías que acabamos de citar), constituem de alguma forma uma repetição da obra cosmogónica (cf. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 100 s.). Mas, no final das contas, as duas perspectivas – «histórica» e «cosmológica» – são complementares; a conquista de Canaã, acontecimento «histórico» por excelência, também é obra divina, pois é Jeová que assegura a vitória aos israelitas.

7. No seu livro *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh, 1955), G. E. Mendenhall fez uma aproximação entre o Código da Aliança e os tratados dos reis hititas com os seus vassalos da Ásia Menor. Um tal tratado contém, depois de um preâmbulo (que precisa o nome e os títulos do rei e recorda as relações até agora existentes entre as duas partes), as estipulações impostas ao vassalo, determinações sobre a preservação do documento num templo e a sua periódica leitura solene, a lista dos deuses-testemunhas e finalmente fórmulas de maldição e de bênção. Albright, que aceita a tese, insiste na necessidade dos tratados e dos contratos para os hebreus primitivos, na sua maioria caravaneiros: cf. *Yahweh and the Gods of Israel*, pp. 107 s., com bibliografia. As críticas de Mendenhall são registadas por R. de Vaux, *Histoire*, p. 410, n^{0} 141. R. de Vaux interroga-se sobre o modo como o grupo seminómada de Moisés teve conhecimento dos contratos dos reis. Por outro lado existem diferenças nas estruturas dos dois textos; faltam, por exemplo, no Código da Aliança, as maldições-bênçãos finais. Além disso, enquanto as estripulações são geralmente expressas em forma condicional – «Se acontecer que...» – a Aliança utiliza fórmulas apodícticas. R. de Vaux observa que os tratados dos reis hititas com povoações semi-bárbaras não seguem o formulário clássico. Há portanto vários tipos de «formulários de aliança» (*ibid.*, p. 413).

Sobre o papel do oásis de Kadesh Barnea na constituição das tradições jeovistas, ver T. J. Meek, *Hebrew Origins* (Nova York, 1936; reimpressão, 1960), pp. 119 s.; R. de Vaux, *Les Instituitions de l'Ancient Testament*, II, pp. 228 s.; Ringreen, *op. cit.*, pp. 49 s. Os elementos vulcânicos, constitutivos das manifestações de Jeová sobre o Sinai, foram analisados por J. Koenig, «Le Sinai, montagne de feu», RHR, 167, pp. 129-155, *id.*, «Aux origines des théophaniques iahvistes», *ibid.*, 169, 1966, pp. 1-36. Mas Cross mostrou que a «revelação do Sinai» é uma teofania através da tempestade», comparável à de Baal; cf. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 147 s. Ver também G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Traditions* (Baltimore, 1973), pp. 56 s. Ver *ibid.*, pp. 105, sobre o incidente de Baal Peor.

8. Algumas teorias recentes sobre a instalação dos israelitas em Canaã (e especialmente aquelas de Y. Kaufmann, A. Alt, M. Noth, W. F. Albright e G. E. Mendenhall) são analisadas por R. de Vaux, *Histoire ancienne*, pp. 444-454. Ver também R. Smend, *Jahwekrieg und Staemmehund* (Goettingen, 1963).

Sobre o conflito entre o jeovismo e a religião cananeia, ver R. Hillmann, *Wasser und Berg: Kosmische Verbindungslinien zwischen dem Kanaanaeischen Wettergott und Jahve*

(Dissertação, Halle, 1965); J. Maier, «Die Gottesvorstellung Altisraels und die Kanaanaeische Religion», *in Bibel und Zeitgemaesser Glaube*, I, 1965, pp. 135-58; T. Worden, «The Literary Influence of the Ugaritic Fertility on the Old Testament», VT, 3, 1953, pp. 273-97; Fohrer, *op. cit.*, pp. 103 s.; R de Vaux, *Histoire*, p. 147 (nº 99, bibliografia); sobre o sincretismo, ver G. W. Ahlstroem, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion* (Lund, 1963).

A obra de R. Dussaud, *Les Origines cananéennes du sacrifice israélite* (1921, 2ª ed., 1941), ainda é muito útil. Ver também Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 61 s., e a bibliografia que aparece na p. 65, nota 1. O sacrifício humano jamais foi aceite pelos israelitas; os sacrifícios de crianças atestados no século VII traduzem uma influência exterior; cf. R. de Vaux e Eissfeld, resumidos por Rowley, *op. cit.*, p. 65, nota 1.

Sobre o profetismo no Próximo Oriente antigo e entre os israelitas, ver A. Haldar, *Association of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala, 1945); J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Filadélfia, 1965, Oxford, 1962); essas duas obras contêm ricas bibliografias. Ver também J. Pederson, «The Role Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs» (*Studies in Old Testament Prophecy = Robinson Festschrift*, 1950, pp. 127-42); A. Lods, «Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique», *ibid.*, pp. 103-110; A. Malamat, «Prophetic Revelation in New Documents from Mari and the Bible», *Vetus Testamentum, Suppl.*, XV, 1966, pp. 207-27; G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie, 1949-1965* (1967).

Capítulo VIII

1. A história dos estudos e, antes de mais, das hipóteses referentes à pátria originária dos indo-europeus e às suas migrações, é recordada por P. Bosch-Gimpera, *Les Indo-Européens* (tradução francesa de R. Lantier, Paris, 1961), pp. 21-96, e por G. Devoto, *Origini indeuropee* (Florença, 1962), pp. 8-194. Essas duas obras contêm importantes bibliografias. A obra de O. Schrader, *Reallexikon der indogermanische Altertumskunde* (2ª edição, publicada por A. Nehring, Berlim-Leipzig, 1917-32), não foi ainda substituída por qualquer outra. Ver também A. Nehring, «Studien zur indogermanischen Kultur u. Urheimat», *in* W. Koppers *et alia: Die Indogermanen- und Germanenfrage* (Salisburgo-Leipzig, 1936), pp. 7-229.

Encontrar-se-ão os relatórios das mais recentes escavações arqueológicas nos trabalhos de Marija Gimbutas, *The Prehistory of Eastern Europe* (1956); *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe* (Haia, 1965); «Proto-European Culture. The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth and Third Millenia B.C.», *in:* George Cordona [org.], *Indo-European and Indo-Europeans* (Filadélfia, 1970), pp. 155-197; «The Beginning of the Bronze Age in Europe and the Indo-Europeans: 3500-2500 B.C.», JIES, I, 1973, pp. 163-214; «The Destruction of Aegean and East Mediterranean Urban Civilization around 2500 B.C.», *in:* R. Crossland e A. Birchall [orgs.], *Bronze Age Migrations in the Aegean* (1973, pp. 129-139. Homer L. Thomas, «New Evidence for Dating the Indo-European Dispersal in Europe» (*Indo-European and Indo-Europeans*, pp. 199-251), propõe recuar as datas da expansão dos indo-europeus (a análise de carbono radiactivo revela a sua presença na Holanda por volta de ∿ 2.740 ou ∿ 2.600). Ward H. Goodenough, «The Evolution of Pastorialism and Indo-European Origins» (*ibid.*, pp. 253-269) localiza o sítio de origem dos indo-europeus nas

regiões orientais da Polónia e na Ucrânia ocidental. Ver também Paul Friedrich, «Proto-Indo-European Trees» (*ibid.*, pp. 11-34); T. Burrow, «The Proto-Indoaryans», JRAS, 1973, pp. 123-140; M. M. Winn, «Thoughts on the Questions of Indo-European Movements into Anatolia and Iran», JIES, II, 1974, pp. 117-142 (sobre os grupos indo-europeus que habitavam a Anatólia e o Irão em ∿ 3.000 aproximadamente). A bibliografia crítica sobre os indo-europeus na Ásia anterior está em M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien* (Wiesbaden, 1966); cf. Mayrhofer, *in* IIJ, VII, 1964, pp. 208 s.; *id, Die Arier im Vorderem Orient – ein Mythos*? (Viena, 1974). A função religiosa dos túmulos (*kurgan*) indica um intenso culto dos antepassados, comparável ao das civilizações megalíticas (cf. vol. 1, § 35).

2. Sobre as teorias de Max Müller, ver Richard M. Dorson, «The Eclipse of Solar Mythology» (*in Myth: A Symposium*, organizado por Thomas A. Sebeok, Filadélfia, 1955, pp. 15-38). A obra de Leopold von Schroeder, *Arische Religion* (I-II, Leipzig, 1914, 1916), ainda é utilizável. No primeiro volume o autor apresenta os Seres Supremos indo-europeus; no segundo, as divindades cósmicas (a Terra, o Sol, o Fogo etc.). Um terceiro volume deveria estudar a noção de alma e o culto dos antepassados. Da imensa literatura directa ou indirectamente inspirada pela ideologia nacional-socialista, pode-se citar, como exemplo, Friedrich Cornelius, *Indohermanische Religionsgeschichte* (Munique, 1942). O primeiro tomo (único publicado) de *Glaubensgeschichte der Indogermanen* (Stuttgart, 1973) de J. W. Hauer é, de facto, constituído por uma série de estudos independentes. Pode-se encontrar uma crítica da interpretação racista da espiritualidade indo-europeia nas diferentes contribuições reunidas sob o título *Die Indogermanen- und Germanenfage*, e publicadas por W. Koppers (Wiener Beitraege zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Salisburgo-Leipzig, 1936), e no terceiro tomo de *Rassen und Voelker in Vorgeschichte u. Geschichte des Abendlandes* (Lucerna, 1946) de Wilhelm Shmidt (esp. pp. 275-318).

Sobre o vocabulário religioso indo-europeu, ver G. Devoto, *Origini indeuroppe*, pp. 295 s., e o segundo tomo de E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, 1969). Para uma análise profunda do termo *theós*, cf. C. Gallavotti, «Morfologia di *theos*», SMSR, 33, 1962, pp. 25-43. Sobre a divindade iraniana do fogo, cf. Stig Wikander, *Der arische Maennerbund* (Lund, 1938), pp. 76 s., e, adiante, § 104.

Eric Hamp (contra Benveniste, *op. cit.*, II, 223 s.) acaba de demonstrar a existência de um termo comum indo-europeu para «sacrifício»; cf. «Religion and Law from Iguvium» (JIES, I, 1973, pp. 318-323), p. 322.

Um desenvolvimento tardio associa a energia divina com as almas dos mortos; cf. especialmente entre os germanos, onde a raíz original GHAV, GHUTO, que designava o «evocado», acaba por exprimir a ideia de Deus. Também tardio parece ser o aparecimento do termo WELO, «alma», que significa «aquele que se liberta no ar», ou seja, é libertado pela cremação; cf. Devoto, *Origini*, pp. 295-316.

Convém assinalar uma diferença característica entre os indo-europeus e os semitas: o valor atribuído à escrita. Heródoto (I, 136) conta que os persas ensinavam aos filhos apenas três coisas: montar a cavalo, atirar com o arco e dizer a verdade. Segundo uma passagem dos *Anais* do rei assírio Assur banipal V, o soberano semita aprende a cavalgar (e a conduzir

o carro), a atirar com o arco e «a sabedoria de Nabu e a arte de escrever seguindo as tradições dos mestres»; cf. G. Widengren, *Numen*, I, 1954, p. 63, nota 311; *id.*, *Religionsphaenomenologie* (Berlim, 1969), pp. 570. Ver também G. Dumézil, «La tradition druidique et l'écriture: le Vivant et le Mort» (RHR, 122, 1940, pp. 125-133). Essa diferença radical entre asas religiões indo-europeias, baseadas na tradição oral, e as «religiões do Livro», nas quais os escribas gozavam de grande prestígio, criou dificuldades quando o clero zoroastriano decidiu editar o seu livro santo, o *Avesta*. Pois, mesmo na época dos Sassânidas (séculos III-VII), a escrita era tida como uma obra demoníaca; cf. A. Bausani, *Persia religiosa* (Milão, 1959), pp. 20 s. Ver também G. Widengren. «Holy Book and Holy Tradition in Iran. The Problem of the Sassanid Avesta» (*in:* F. F. Bruce e E. G. Rupp, orgs., *Holy Book and Holy Tradition*, Manchester, 1968, pp. 36-53).

3. A mais cómoda introdução à obra de Georges Dumézil é *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelas, 1958). A bibliografia existente até 1960 está registada em *Hommages à Georges Dumézil* (Bruxelas, 1960), pp. XI-XXIII. Uma apresentação cronológica da obra de Dumézil – e uma análise das críticas que lhe foram feitas – aparece em C. Scott-Littleton, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley e Los Angeles, 1966). Alguns estudos sobre as concepções dumézilianas foram publicadas nos volumes *Myth and Law among the Indo-Europeans*, org. por Joan Puhvel (Univ. of California Press, 1970), e *Myth in Indo-European Antiquity*, org. por G. I. Larson (*Ibid.*, 1974). Ver também os artigos de J. F. Richards, Alf Hiltebeitel, J. Gonda, C. Scott-Littleton e David M. Knipe, *in The Journal of Asian Studies*, 34, 1974, pp. 127-168. Richard Bodéus, «Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen» (*L'Antiquité Classique*, 41, 1972, pp. 453-486), fez um brilhante exame da concepção dumézilianа da tripartição à luz dos factos gregos.

Enquanto se aguarda a nova edição dos três volumes *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941-45) e de *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (1940; 2ª ed., 1948), poder-se-á ler *Heur et Malheur du guerrier* (Paris, 1969), versão refundida de *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956), *L'héritage indo-européen à Rome* (Paris, 1949), *Servius et la Fortune* (Paris, 1943) e *Mythe et Epopée*, I-III (Paris, 1968, 1973). No primeiro volume de *Mythe et Epopée* (pp. 31-257), G. Dumézil desenvolve a demonstração de Stig Wikander relativa à existência do esquema tripartido no *Mahâbhârata*. O artigo de Wikander, «La légende des Pandava et le fond mythique du Mahâbhârata» (em sueco, em *Religion och Bibel*, VI, pp. 27-39), foi traduzido por Dumézil em *Jupiter, Mars Quirinus*, IV (1948), pp. 37-53. Sobre os deuses de Mitani, v. G. Dumézil, «Les 'trois fonctions' dans le Rig Veda et les dieux indiens de Mitani» (Académie royale de Belgique, *Bulletin de la Classe des Lettres*, 5ª série, t. XLVII, 1961, pp. 265-298).

Segundo V. M. Apte, desde o tempo em que foram redigidos os nove primeiros livros do Rig Veda, «julgava-se que a sociedade era composta de sacerdotes, guerreiros, criadores de animais, e se, por um lado, esses grupos ainda não eram designados com os nomes de *brâhmana, Ksatriya* e *vaisya*, os substantivos abstractos, nomes de noções, dos quais esses antropónimos são apenas os derivados, já estavam compostos num sistema hierárquico

que definia distributivamente os princípios das três actividades: *brahman* (neutro) 'ciência e utilização das correlações místicas entre as partes do real, visível ou invisível', *ksatrâ* 'força, potência', *vis*, ao mesmo tempo 'campesinato', '*habitat* organizado'; e, no plural, *vîsah*, 'conjunto do povo em seus agrupamentos sociais e locais'» (G. Dumézil, *L'idéologie tripartie*, p. 8, resumindo V. M. Apte, «Were Castes Formulated in the Age of the Rig Veda?», *Bull. of the Deccan College, Research Institute*, II, pp. 34-46). Georges Dumézil reencontra o esquema tripartido na sucessão dos primeiros reis de Roma: 1) Rómulo, soberano temível (tipo Varuna), 2) Numa, o sábio fundador dos cultos e das leis (tipo Mitra); 3) Túlio Hostílio exclusivamente guerreiro (Indra; Marte); 4) Anco Márcio, rei pacífico, em cujo reinado se desenvolvem a população de Roma e a riqueza (Quirino); cf. *Heur et Malheur du guerrier*, pp. 15 s.

4. Sobre a penetração dos arianos na Índia, ver: K. Jettmar, «Zur Wanderungsgeschichte der Iranier» (*Die Wiener Schule der Voelkerkunde, Festschrift zum 25 jaehrigen Bestand*, Viena, 1956, pp. 327-349); P. Bosch-Gimpera, «The Migration Route of the Indo-Aryans», JIES, I, 1973, pp. 513-517. Ver também *East and West*, 21, nº 1-2, 1971, pp. 14 s.

A mais antiga cultura ariana na Índia é examinada na obra publicada em colaboração com R. C. Majumdar, *History and Culture of the Indian People*, vol. I: *The Vedic Age* (Londres, 1951; excelentes biliografias).

O papel dos arianos na destruição final da civilização do Indo é discutido por *Sir* Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization* (3ª edição, Cambridge, 1968), pp. 132 s.; R. Heine-Geldern, «The Coming of the Aryans and the End of the Harappa Culture», *Man*, 56, 1956, pp. 136-40; Bridget e Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization* (Baltimore-Maryland, 1968), pp. 154 s.; Walter A. Fairservis Jr., *The Roots of Ancient India* (Nova York, 1971), pp. 345 s. Cf. também G. D. Kumar, «The Ethnic Components of the Builders of the Indus Valley Civilization and the Advent of the Aryans», JIES, I, 1973, pp. 66-80.

Para os ritos relacionados com a ocupação dos territórios, cf. Ananda K. Coomaraswamy, *The Rig Veda as Land-náma-Bók* (Londres, 1935).

A cronologia relativa dos hinos, as escolas e as recensões das quatro colecções – Rig Veda, Yajur-Veda, Sâmaveda, Atharvaveda – são apresentadas de forma resumida por L. Renou, *L'Inde classique*, vol I (Paris, 1947), pp. 270 s. As traduções dos diversos textos védicos estão registadas por Nurvin J. Hein em Charles J. Adams, org., *A Reader's Guide to the Great Religions* (Nova York e Londres, 1965), pp. 49-50. As traduções francesas são mencionadas por Jean Varenne, *Le Veda, premier livre sacré de l'Inde* (Paris, 1967), vol. I, pp. 36-38. As mais importantes são as de Louis Renou, *Hymnes et prières du Veda* (1938); *La poésie religieuse de l'Inde antique* (1942); *Hymnes spéculatifs du Veda* (1956) – e as traduções de Jean Varenne, publicadas em *Le Veda*, vols. I-II. Ver também Victor Henry, *Les livres VII à XII de l'Atharva Veda* (Paris, 1829-96); P. E. Dumont, *L'agnihotra* (Baltimore, 1939).

Indispensável, a tradução de K. F. Geldner, *Der Rig-Veda*, 3 vols. (Cambridge, Mass., 1951).

Para uma história das interpretações da religião védica, ver L. Renou, *Religions of Ancient India* (Londres, 1953), pp. 7 s. A obra de A. Bergaigne, *La religion védique d'aprés les hymnes du Rgveda*, I-III (Paris, 1878-97), ainda não foi igualada. Podem consultar-se com proveito: Maurice Bloomfield, *The Religion of the Veda* (Nova York, 1908); A. A. Macdonell, *Vedic Mythology* (Estrasburgo, 1897); H. Oldenberg, *La religion du Veda* (trad. francesa, 1903); A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (2ª ed., Breslau, 1929); A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols. (Cambridge, Mass., 1925).

Louis Renou apresentou uma história resumida do vedismo em *Religions of Ancient India*, pp. 1-45. Ver também, do mesmo autor, *L'Inde classique*, pp. 314-372; *Le destin du Veda dans l'Inde* (=*Etudes védiques*, vol. VI, 1960).

A obra mais recente, com uma bibliografia muito rica, é a de J. Gonda, *Les Religions de l'Inde, I: Védisme et hindouisme ancien* (trad. francesa, Payot, 1962). Ver também: J. Gonda, The Vision of the Vedic Ports (Haia, 1965); *id., Loka: World and Heaven in the Veda* (Amesterdão, 1966); P. Horsch, *Die Vedische Gâthâ- und Sloka-Literatur* (Berna, 1966).

5. Sobre os *devas* e *asuras* na época védica, pode ainda consultar-se o estudo de T. Segerstedt, «Les Asuras dans la religion védique» (RHR, 55, 1908, pp. 157-203, 293-316) mas a tese geral – a identificação dos Asuras com os primitivos habitantes da Índia – é contestável. Ver também P. von Bradke, *Dyâus Asura, Ahura Mazdâ und die Asuras* (Halde, 1885). Segundo Von Bradke, o vocábulo *asura* aparece 71 vezes no Rig Veda (57 vezes no singular, 4 no dual e 10 vezes no plural); das 10 vezes em que o vocábulo figura no plural, em 8 ele possui um sentido hostil aos *devas*; em compensação, somente 4 vezes o vocábulo tem, no singular, essa significação hostil (*op. cit.*, p. 22). Ver também Herman Günter, *Der arische Weltkoenig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 101 s.

O conflito entre Devas e Asuras pela soberania universal é pela primeira vez abundantemente apresentado nos *Bramanas*; cf. Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (Paris, 1898), pp. 27-61.

Sobre o sentido cosmogónico do conflito Devas-Asuras, cf. F. B. J. Kuiper, «Basic Concepts of Vedic Religion», HR, 15, 1975, pp. 107-120. Sobre a identificação Varuna-Vrtra, cf. Bergaigne, *Rel. Védique*, III, pp. 113, 128, 147. Para uma interpretação metafísica do par *devas-asuras*, ver A. K. Coomaraswamy, «Angel and Titan: An Essay in Vedic Onthology», JAOS, 55, 1935, pp. 373-419.

6. Sobre Varuna, ver as bibliografias incluídas no *Traité d'Histoire des Religions* (edição de 1975), pp. 68 s., 108, e em *Images et Symboles* (1952), pp. 124-130; acrescentar ainda G. Dumézil, *Mitra-Varuna* (2ª ed., 1948), esp. pp. 83 s., 116 s.; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, pp. 93-106; H. Lüders, *Varuna* (Gottingen, 1951-59), esp. vol. II: *Varuna und das* R*ta*. Sobre r*ta*, cf. a bibliografia recente em Gonda, *op. cit.*, p. 98, nota 3. Ao r*ta* opõe-se, no plano ético, *anrta*, «desordem», «mentira», e, no plano cósmico, *nirrti*, «dissolução». Ver também H. de Glasenap, *La philosophie indienne* (trad. francesa, Payot, 1951), p. 33.

Sobre a «aposentadoria» de Varuna diante da popularidade de Indra, ver L. Renou, *Religions of Ancient India*, pp. 20 s.

Sobre *mâyâ* na época védica, cf. G. Dumézil, «Ordre, fantasie, changement dans les pensées archaiques de l'Inde et de Rome» (*Rev. Et. Latines*, 32, 1954, pp. 139-162), esp. pp. 142-150, com rica documentação. Acrescentar J. Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda* (Haia, 1959), pp. 119-94; *id., Change and Continuity in Indian Religion* (1965), pp. 164-197. A Bergaigne, *La religion védique*, III, pp. 80 s., estudou os outros seres divinos que possuem os seus *mâyâ*: Agni, Soma, Tvastri etc.; cf. também *Images et Symboles*, pp. 130 s.

Sobre a origem mítica do *dharma*, cf. Paul Horsh, «Von Schöpfungsmythos zum Weltgesetz», *Asiatische Studien*, 21, 1967, pp. 31-61.

Sobre a solidariedade estrutural Varuna-Vrtra, e, em geral, a consubstancialidade deuses-serpentes, cf. *Images et Symboles*, pp. 128 s.; *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 111 s.; A. Coomaraswamy «Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology» (JAOS, 55, 1935, pp. 373-419). Kuiper mostrou que no Rig Veda (onde é imaginado como sustentando o Céu e a Terra por meio de um eixo cósmico) Varuna realiza a função de que será encarregada mais tarde a Serpente Sesa; cf. IIJ, 8, 1964, pp. 108, 116, 118. Sobre a assimilação de Varuna and Dhrtarâstra» (IIJ, 9, 1966, pp. 245-265), esp. pp. 260-61.

7. A ambivalência de Varuna não é uma excepção; cf. L. Renou, «L'ambiguité du vocabulaire du Rgveda», JA, 231, 1939, pp. 161-235; *id., Religions of Ancient India*, pp. 2o s. Sobre a ambivalência de Soma, cf. Eliade, Méphistophélès et l'androgyne (1962), p. 110. Ver adiante o § 68, sobre a «fraternidade» Indra-Vrtra.

Sobre Mitra, cf. H. Güntert, *Der arische Weltkoenif und Heiland* (Halle, 1923), pp. 49 s., 120 s.; G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, pp. 79 s., com bibliografia; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, 103 s., com bibliografia; *id., The Vedic God Mitra* (Leiden, 1972).

Sobre Aryaman, cf. P. Thieme, *Der Fremdling im Rg Veda* (1938); *id., Mitra and Aryaman* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1957, vol. 41, pp. 1-96); G. Dumézil, *Le troisième souverain, essai sur le dieu indo-iranien Aryaman* (Paris, 1949); *id., Les dieux des Indo-Européens* (1952), pp. 40-59; *id., L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelas, 1958), pp. 68, 108-118.

Sobre Aditi e os Adityas, cf. G. Dumézil, *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, pp. 90 s.; J. Gonda, *Some Observations in the Relations between «Gods» and «Powers» in the Veda* (Haia, 1957), pp. 76 s.; *id., Les religions de l'Inde*, I, pp. 104 s. com bibliografia.

8. Para uma exposição sucinta sobre Indra, ver J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, pp. 70-81 (com bibliografia); H. Lommel, *Der arische Kriegsgott* (Frankfurt a. M., 1939); G. Dumézil, *Heur et Malheur du Guerrier* (1969), especialmente pp. 63 s.; 112 s.; E. Benveniste-L. Renou, *Vrtra et Vrthragna, étude de mythologie indo-iranienne* (1934).

Sobre o papel cosmogónico de Indra, ver Normal W. Brown, «The Creation Myth of the Rig Veda» (JAOS, 62, 1942, pp. 85-98); M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 40 s., Stella Kramrisch «The Triple Structure of Creation in the Rg Veda» (HR, 2, 1960,

pp. 140-175, 256-285), esp. pp. 140-148; F. B. J. Kuiper, «Cosmogony and Conception: A Query» (HR, 10, 1970, pp. 91-138), esp. pp. 98-110.

Sobre o combate entre um deus-campeão e o dragão, ver Eliade, *Le mythe de l'eternel retour*, pp. 68 s.; Theodor H. Gaster, *Thespis* (Nova York, 1950), pp. 141 s.; J. Fontenrose, *Python* (Berkeley e Los Angeles, 1959); F. R. Schröder, «Indra, Thor und Herakles», *Zeit. f. deutsche Philologie*, 76 [1957], pp. 1-41; V. Ivanov e V. Toporov, «Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent; reconstruction du schéma» (*Echange et communication. Mélanges C. Lévi-Strauss*, Paris, 1969).

Sobre a função exemplar do combate Indra-Vṛtra, cf. F.B.J. Kuiper, «The Ancient Aryan Verbal Contest» (IIJ, 4, 1960, pp. 217-281). Sobre os Maruts, ver Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938), pp. 75 s. Sobre o aspecto «fecundador» de Indra, cf. J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Maechte und Feste der Vegetation* (Zurique, 1937), esp. III, pp. 154 s. (trata-se sobretudo de desenvolvimentos tardios; J. Gonda, «The Indra Festival according to the Atharvavedins» (JAOS, 87, 1967, pp. 413-429).

Não discutimos certos mitos paralelos que opõem Indra ao Tricéfalo (filho de Tvaṣṭṛ) ou a Namuci. G. Dumézil encontra a mesma encenação entre os romanos, na Grécia e na Escandinávia; cf. *Heur et Malheur du Guerrier*, pp. 33 s., 63 s. O combate exemplar entre Indra e Vṛtra deu lugar mais tarde a uma audaciosa interpretação, preparada aliás pela concepção védica da ambivalência e da bipolaridade divina. O deus-paladino torna-se «irmão» do Dragão, uma vez que este último foi criado por Tvaṣṭṛ, o pai de Indra. De facto, segundo o mito, Tvaṣṭṛ tinha-se esquecido de convidar o seu filho para um sacrifício de *soma* Mas Indra, tendo conseguido aproximar-se do sacrifício, apoderou-se do *soma* à força. Furioso, o seu pai lançou ao fogo o que restava da bebida divina, gritando: «Crê e torna-te o adversário de Indra!». Desse resto de *soma* derramado sobre o fogo nasceu Vṛtra (*Taitt. Sam.* II, 4, 12 e 5, 1 s.; *Kausîtaki Br.*, XV, 2-3). Mas este não tardou a engolir os deuses Agni e Soma, e as outras divindades tiveram medo. Alarmado, Tvaṣṭṛ deu a Indra o raio, assegurando-lhe assim a vitória final. (*Satapatha Brahmâna* (I, 6, 3) acrescenta um pormenor altamente significativo: vencido, Vṛtra dirigiu-se a Indra nos seguintes termos: «Não me batas, pois és agora o que eu era».

Tais mitos, e a sua exegese teológica, «revelam um aspecto menos conhecido, porque menos evidente, da história divina. Quase se poderia dizer que se trata de uma 'história secreta' da Divindade, que só se torna inteligível aos iniciados, isto é, àqueles que conhecem as tradições e compreendem a doutrina. A 'história secreta' védica revela, por um lado, a consanguinidade dos Devas e Asuras, o facto de que essas classes de Seres sobre-humanos são oriundas de um único e mesmo princípio; por outro lado, ela revela a *coincidentia oppositorum* na estrutura profunda das divindades, que se mostram pouco a pouco, ou simultaneamente, benevolentes e terríveis, criadoras e deletérias, solares e ofídicas (ou seja, manifestas e virtuais) etc. Reconhece-se o esforço do espírito indiano para extrair um princípio único de explicação do Mundo, atingir uma perspectiva em que os contrários se reabsorvam e as oposições se anulem (Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, p. 115). Sobre esse problema, ver também Conrado Pensa, «Considerazioni sul tema della bipolaritá nelle religioni indiane» (*Gururâjamanjarikâ. Studi in Onore di Giuseppe Tucci*, Nápoles, 1974, pp. 379-409).

9. Os hinos dirigidos a Agni foram traduzidos e comentados por L. Renou, *Etudes et pâniniennes*, vols. XII-XIV (Paris, 1964-1965). Sobre Agni, devem consultar-se os capítulos respectivos nas obras de Bergaigne, Oldenberg, Hillebrandt, A. B. Keith, Macdonell (*Vedic Mythology*) e Gonda.

Sobre a sacralidade do fogo doméstico nas concepções indo-européias, cf. Schrader-Nehring, *Reallexikon*, I, pp. 495 s.; II, 239 s., 475 s.

Sobre o culto do fogo sagrado entre os indo-iranianos, ver Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund, 1946).

Sobre Agni enquanto «fogo erótico», especialmente na época pós-védica, ver Wendy Doniger O'flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva* (Oxford, 1973), pp. 90-110.

10. Os hinos consagrados a Soma foram traduzidos e comentados por L. Renou, *Etudes védiques et paniniennes*, vols. VIII e IX (Paris, 1961). Ver também S. S. Bhawe, *The Soma-Hymns of the Rgveda*, I-II (Baroda, 1957-1960). Todas as informações referentes à planta *soma*, do Rig Veda até os escritos recentes, encontram-se em Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (Vol. I, 2ª edição), pp. 193-498; cf. também Wendy Doniger O'Flaherty, «The Post-Vedic History of the Soma Plant», *in* R. Gordon Wasson, *Soma, Divine Mushroom of Immortality* (Nova York, 1968), pp. 95-147. Na sua obra, R. G. Wasson procura provar que a planta original *soma* era o cogumelo *Amanita muscaria*; cf. o relatório de F. B. J. Kuiper *in* IIJ, XII, 1970, pp. 279-285, e a resposta de Wasson, *ibid.*, pp. 286-98. Ver também a crítica de John Brough, «Soma and Amanita muscaria» (BSOAS, 34, 1971, pp. 331-361) e Paul Demiéville, *T'oung-Pao*, 56, 1970, pp. 298-302 (sobre os dados relativos à difusão do *soma* na China pré-budista).

Sobre o deus Soma, cf. os capítulos respectivos nas obras de Bergaigne, Oldenberg, A. B. Keith e Gonda. Cf. também N. J. Shende, «Soma in the Brâhmanas of the Rgveda», *in* JAS *Bombay*, 38, 1963, pp. 122 s.; Gonda, «Soma, amṛta and the moon» (*in: Change and Continuity in Indian Religion*, Haia, 1965, pp. 38-70).

Sobre o roubo do *soma*, cf. David M. Knipe, «The Heroic Theft: Myths from *Rg* Veda IV and the Ancient Near East» (HR, 6, 1967, pp. 328-360), com abundante bibliografia.

Sobre o carácter comum da liturgia indo-iraniana do *soma/haoma*, cf. o estudo de V. Henri, «Esquisse d'une liturgie indo-iranienne» (em Caland, *Agnistoma*, 1907, pp. 469 s.); J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (1962), pp. 95 s.; *id., Symbols and Values in Zoroastrianism* (Nova York, 1966), pp. 84 s.

Ad. E. Jensen aproximou o assassínio sacrifical do Soma pelos outros deuses da imolação de uma divindade de tipo *Dema* pelos seus companheiros, sacrifício criador por excelência; cf. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* (trad. francesa, 1954), pp. 197 s.

11. Sobre Usas, ver I. Renou, *Etudes védiques et pâniennes*, III: *Les hymnes à l'Aurore du Rgveda* (Paris, 1957); A.K. Coomaraswamy, *The Darker Side of Dawn* (Smithso-

nian Miscellaneous Collections, vol. 94, n^{0} I, Washington, 1935), pp. 4 s.; G. Montesi, «Il Valore cosmico dell'Aurora nel pensiero mitologico del Rig-Veda» (SMSR, 24-25, 1955, pp. 111-132).

Sobre Vayu, ver Stig Wikander, *Vayu* (Uppsala-Leipzig, 1941).

Sobre Sûrya e os Asvins, cf. D. P. Pandey, *Sûrya* (Tese, Leyden, 1939); Gonda, *Rel. de l'Inde*, I, pp. 116 s.

Sobre Rudra, cf. E. Arbman, *Rudra* (Uppsala, 1922); J. W. Hauer, *Glaubensgeschichte der Indo-Germanen*, I, pp. 174-298; W. Wüst, *Rudra* (Munique, 1955); Gonda, *Rel. de l'Inde*, I, pp. 106-112; *id., Visnuism and Sivaism, A Comparison* (Londres, 1920), pp. 1-17.

Sobre Vishnu na Época védica, ver J. Gonda, *Aspects of Early Visnuism* (Utrecht, 1954); *id., Rel. de l'Inde*, I, pp. 112 s.; F. B. J. Kuiper. «The Three Strides of Visnu», *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown* (New Haven, 1962), pp. 137-51. No seu artigo «Visnu et les Maruts à travers la réforme zoroastrienne» (JA, vol. 241, 1953, 1-25), G. Dumézil salienta as correspondências entre Vishnu e a divindade iraniana Rasnu, por um lado, e entre os Maruts e as *fravashis*, por outro. Sobre Aryaman, ver G. Dumézil, *Le Troisième Souverain* (Paris, 1949).

Capítulo IX

1. Uma descrição clara e concisa dos rituais védicos pode ser lida em L. Renou e J. Filliozat, *L'Inde Classique* I (1949), pp. 345-372. Exposições mais celebradas em A. Bergaigne, *La Religion*, I, pp. 121 s.; A. B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, I (1925), pp. 252-379; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I (1962), pp. 129-209. O livro de Albert Hillebrandt, *Ritualliteratur* (Estrasburgo, 1897), continua a ser indispensável. Ver também K. R. Potdar, *Sacrifice in the Rig-Veda* (Bombaim, 1953), e sobretudo R. N. Dandekar, org., *Srautakosa: Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual* (Poona, 1962). Sobre o sacrifício do *soma*, ver W. Caland e V. Henry, *L'Agnistoma*, 2 vols. (Paris, 1906-07). Sobre o sacrifício dos animais, ver E. Mayrhofer-Passler «Haustieropfer bei den Indo-iranien und der anderen indogermanischen Völkern», *Ar. Or.*, 21, 1953, pp. 182-205.

Sobre o *pravargya*, ver J. A. B. van Buitenen, *Pravargya, an Ancient India Iconic Ritual* (Poona, 1968).

Sobre a cerimónia *upanayana*, cf. J. Gonda, *Change and Continuity*, pp. 264 s.. 459 s. (no hinduísmo moderno).

Examinando certo número de analogias entre o ritual *agnicayana* e a cultura indígena caracterizada pela cerâmica preta e vermelha (construção de um altar com 10.800 tijolos, enquanto os arianos da época védica não utilizavam os tijolos; técnica de cocção; referências aos «orientais» assimilados aos Asuras; etc.), H. S. Converse sugere a origem não-ariana dessa espécie de sacrifício; ver «The *agnicayana* rite: Indigenous origin?» (HR, 14, 1974, pp. 81-95)

Os ritos domésticos (*grhya*) já apresentam a estrutura do culto hinduísta; o seu carácter «védico» é bastante superficial (L. Renou, *Religions of Ancient India*, p. 39).

Sobre os *daksinâ*, dons sacrificais oferecidos aos sacerdotes, ver J. C. Heesterman, «Reflections on the Significance of the *daksinâ*», IIJ, III, 1959, pp. 241-258. Cf. p. 257: «*the daksinâ* is the material manifestation of the cyclical course of the universe as it is re-

presented in the ritual». Ver também J. Gonda, «Gifts and Giving in the Rgveda», *Vishvesh Varanand Indological Journal*, 2, 1964, pp. 21-30, e para o homólogo iraniano, A. Lommel, «Zarathustra's Priesterlohn», *in: Festschrift für Willibald Kirfel* (Bonn, 1955), pp. 187-96.

2. Sobre o *asvamedha*, ver P. E. Dumont, *L'Asvamedha, Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique* (Paris, 1927); J. Gonda, *Les rel. de l'Inde*, I, pp. 203 s.; *id., Ancient Indian Kingship from the Religions Point of View* (Leyden, 1966; publicado primeiramente em *Numen*, III-IV, 1956-57), pp. 110 s.; C. D. d'Onofrio, «Le 'nozze sacre' della regina col cavallo» (SMSR, 1953-54, 24-25, pp. 133-62, esp. pp. 153 s.).

Sobre o sacrifício do cavalo entre os indo-europeus, ver W. Koppers, «Pferdeopfer und Pferdekult der Indo-Germanen» (*Wiener Beitraege zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 279-409); Jaan Puhvel, «Aspects of Equine Functionality» (*Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, pp. 159-172).

Sobre o *purusamedha*, ver W. Kirfel, «Der Asvamedha und der Purusamedha» (*Festschrift W. Schumbring*, Hamburgo, 1951), pp. 39-50; James L. Sauvé, «The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India» (*Myth and Law among the Indo-Europeans*, pp. 173-191).

3. Sobre o simbolismo iniciatório da *dîksâ*, ver M. Eliade, *Naissances mystiques* (1959), pp. 113 s.

Descrição da cerimónia: A. Hillebrandt, *Ritualliteratur*, pp. 157 s.; A. B. Keith, *The Religion and the Philosophy of the Veda and Upanishads*, I, pp. 300 s. J. Gonda analisou pertinentemente a *dîksâ* desde a época védica até ao hinduísmo moderno, no seu livro *Change and Continuity in Indian Religion* (Haia, 1965), pp. 315-462.

Sobre o *rajasûya*, ver A. Hillebrandt, *op. cit.*, pp. 143 s.; A. B. Keith, *Rel and. Phil.*, I, pp. 340 s.; P. V. Kane, *History of Dharmasâstra*, II (Poona, 1941), pp. 1.214 s.; J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, pp. 79 s. e, sobretudo, J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration* (Haia, 1957). Nos tempos proto-históricos, o *rajasûya* era provavelmente anual e celebrava-se para regenerar o Cosmos. A sua estrutura aproxima-o da classe das festividades indianas sazonais, *utsava*. É igualmente provável que, nos tempos antigos, o povo nela desempenhasse um papel mais importante.

O estudo d'Ananda Coomaraswany, «Atmayajña: Self-Sacrifice» (HJAS, 6, 1942, pp. 358-398), merece ser consultado pela corajosa e profunda exegese do autor.

4. Na Índia, o mito do mergulho cosmogónico conservou-se numa forma bastante arcaica, já que é um Grande Deus que desce ao fundo das Águas e ergue a Terra. Nos *Bramanas*, é Prajâpati que mergulha, transformado em javali. No *Râmayana*, esse papel é restituído a Brahman; no *Visnu-Purâna*, o javali é Brahman-Vishnu, e no *Bhâgavata Purâna* é um *avatâra* de Vishnu (ver as referências em Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970, pp. 117-118). Mas é apenas desde a Epopeia e dos *Purânas* que esse mito cosmogónico se torna popular. É provável, aliás, que comporte elementos pré-arianos, mu*nd*a ou proto-mu*nd*a; cf. *ibid.*, pp. 119 s.

Da abundante literatura sobre as cosmogonias indianas, ressaltemos algumas publicações recentes: Norman W. Brown, «The Creation Myth of the Rig Veda», JAOS, 62, 1942, pp. 85-98; Stella Kramrish, «The Triple Structure of Creation in the Rig Veda, HR, 2, 1962--63, pp. 140-175, 256-291; F. B. J. Kuiper, «Cosmogony and Conception: A Querry», HR, 10, 1970, pp. 91-138; Hans Penner, «Cosmogony as Myth in the Vishnu Purâna», HR, 5, 1966, pp. 283-299. Ver também a selecção de textos sânscritos, traduzidos e comentados por Anne-Marie Esnoul, em *La Naissance du Monde* Paris, 1959), pp. 331-365.

Sobre o termo *taks-*, «carpinteiro», ao nível do pensamento cosmogónico, ver L. Renou, *Etudes sur le vocabulaire du Rgveda*. Première série. (Pondichéry, 1958), pp. 23 s.

Sobre o *purusasûkta*, cf. W. Norman Brown, «The Sources and Nature of *purusa* in the *Purusasûkta*», JAOS, 51, 1931, pp. 108-118; Ananda K. Coomaraswamy, «Rgveda 10, 90, 1: *aty atisthad dasângulam*», JAOS, 66, 1946, pp. 145-161; A. W. Macdonald, «A propos de Prajâpati» (JA, 240, 1953, pp. 323-338); Paul Mus, «Où finit Purusa?» (*Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Lois Renou*, Paris, 1968, pp. 539-63).

Sobre o *purusasûkta* como modelo exemplar, ver J. Gonda, *Visnuism and Sivaism* (Londres, 1970), p. 27.

Sobre os paralelos indo-europeus, ver Güntert, *Der arische Weltkoenig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 315-343; F. R. Schröder, «Germanische Schoepfungsmythen» (*Germanisch-Romanisch Monatschrift*, 19, 1931, pp. 1-26, 81-99); Bruce Lincoln, «The Indo-European Myth of Creation», HR, 15, 1975, pp. 121-145.

Sobre o nascimento dos deuses védicos e a conquista da imortalidade, ver A. B. Keith, *Religion and Philosophy*, pp. 82 s. Para um estudo comparativo, ver G. Dumézil, *Le Festin d'immortalité* (Paris, 1924).

Sobre a origem do homem e o Antepassado mítico, ver Arthur Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*,, I-II (1917, 1934); G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, II (1971), pp. 234 s.; O. Höfler, «Abstammungstraditionen» (*Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, I, pp. 18-29).

Na Índia, a perda da imortalidade *in corpore*, em proveito de uma «não-morte» espiritual, também teve consequências nas relações entre os deuses e os homens: segundo certas tradições, no começo, os deuses desciam e encontravam-se os humanos nas suas formas corporais (cf. *Taittirîya Samhitâ*, II, 5, 2; *Kâthaka Sam.*, XXXVII, 17; *Pañcavinça Br.*, XV, 5, 24). Trata-se de uma concepção arcaica bastante difundida.

5. Segundo uma outra tradição, o próprio Prajâpati era produto do *tapas*: no início, o não-Ser (*asat*) tornou-se «o pensamento» (*manas*); aquecendo-se (*atâpyata*), o pensamento deu origem à fumaça, à luz, ao fogo e finalmente a Prajâpati (*Taitt. Br.*, II, 2, 9, 1-10). No *Satapatha Br.* (XI, 1, 6, 1), o não-Ser é representado pelas Águas primordiais.

No Rig Veda X, 61, 7, fala-se do incesto do Pai-Céu com sua filha, a Aurora. Nos *Bramanas*, é Prajâpati quem deseja a sua filha (*Sat. Br.*, I, 7, 4). Ele aproximou-se dela sob a forma de um servo (*Aitt. Br.*, III, 33, 34); tentou inclusive possuí-la, mas os deuses impediram-no, e a semente de Prajâpati, caída na terra, produziu um lago (*Aitt. Br.*, XIII 1-10). Sobre a importância desse tema mítico, ver Wendy D. O'Flaherty, «Asceticism and Sexuality in the Mythology of Siva», Part II, HR, 9 [1969], pp. 9 s.

O tema do «esgotamento» e da «desarticulação» de Prajâpati depois da criação pode ser comparado às lendas folclóricas do Sudeste da Europa que salientam o «cansaço» de Deus depois da sua obra cosmogónica; cf. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 92 s.

Sobre Prajâpati, ver os textos citados e comentados por Sukumari Bhatracharji, *The Indian Theogony* (Cambridge, 1970), pp. 322 s. e as observações de Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, pp. 227 s. Para uma análise comparativa do mito, ver A. W. Macdonald, «A propos de Prajâpati», JA, t. 240, 1952, pp. 323-338.

Sobre o sacrifício na época dos *Bramanas*, o livro de Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmânas* (1898), continua indispensável. Ver também A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (Nova York, 1943), pp. 19 s.

6. Sobre Brahman, ver L. Renou e L. Silburn, «Sur la notion du Bráhman», JA, 237, 1949, pp. 7-46, e a bibliografia registada em Eliade, *Le Yoga*, p. 376. Acrescentar L. Renou, «Le passage des Brahmâna aux Upanishad», JAOS, 73, 1953, pp. 138-44; Lilian Silburn, *Instant et Cause* (Paris, 1955), pp. 50 s.; J. Gonda, *Notes on Brahman* (Utrecht, 1950); *id., Les Religions de l'Inde*, I, pp. 45 s., 237 s.; G. Tucci, *Storia della filosofia indiana* (Bari, 1957), pp. 279 s.

Sobre a noção de Brahman na história do pensamento indiano, há que consultar as *Histories* de Surendranath Dasgupta, S. Radhakrishnan, E. Frauenwalder etc., e Karl H. Potter, *Bibliography of Indian Philosophies* (Delhi-Patna-Varanasi, 1970).

Sobre os *Aranyaka*, cf. A. B. Keith, *Religion and Philosophy*, pp. 490 s.; J. N. Farquahar, *An Outline of the Religious Literature of India* (Oxford, 1920), pp. 30 s.; J. van Buitenen, «Vedic and Upanishadic Bases of India Civilization» *in* J. W. Elder (org.) *Chapters in Indian Civilization (Dubuque, Iowa, 1970), I, pp. 6 s.*

7. Sobre o *tapas*, ver Eliade, *Le Yoga*, pp. 113-118 e a bibliografia que aparece na p. 377. Acrescentar Chauncey Y. Blair, *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda* (New Haven, 1961); D. J. Hoens, *Sânti. A Contribuition to Ancient Indian Religious Terminology* ('s-Gravenhage, 1951); M. Eliade, *Le Chamanisme* (2ª edição), p. 323; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, pp. 223 s., 309 s., 338 s. (com bibliografia); W. D. O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva* (Londres, 1973), pp. 40 s.

8. Sobre o asceta (*muni*) de longos cabelos (*kesin*), ver Eliade, *Le Yoga*, pp. 110 s.; Gonda, *Religions*, I, pp. 223 s.; W. Wust, *múni* (PHMA, *Mitteilungen zur idg., vornehmlich indoiranischen Wortkunde*, Heft 7, Munique, 1961, pp. 24-65).

Sobre os *vrâtya*, ver J. W. Hauer, *Der Vrâtya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religioń altindien* (Stuttgart, 1927); Eliade, *Le Yoga*, pp. 112-113; W. Wust, *vratá-*, *op. cit.*, pp. 66-75.

Hauer pensava que os *vrâtya* representavam uma confraria com ritos iniciatórios secretos, pertencente às vanguardas dos arianos. Segundo J. C. Heesterman, os *vrâtya* praticavam um tipo de sacrifício que antecipava os rituais *srauta*; cf. «Vrâtya and Sacrifice» (IIJ, 6, 1962-63, pp. 1-37).

Sobre os ascetas na Índia antiga e medieval, cf. David N. Lorenz, *The Kâpâlikas and Kâlâmukhas* (Univ. of California Press, 1972), pp. 187 s.

9. Vários Upanixades foram traduzidos para o francês; ver a lista em Jean Varenne, *Le Véda*, I, pp. 37-38. Lembremos as traduções de Emile Senart (*Brhadâranyaka*, 1930; Chândogya, 1934), de Louis Renou (*Katha, Kena, Isâ, Kausîtaki*), de J. Maury (*Mundaka*), E. Lesimple (*Mândukya, Taittirîya*), L. Silburn (*Aitareya, Svetâsvatara*), J. Bousquet (*Prasna*), A. M. Esnoul (*Maitri*), B. Tubini (*Brahmabindu, Kaivalya* etc.), J. Varenne (*Ganapati, Mahânârâyana, Prânagnihotra*). Uma boa selecção pode encontrar-se em J. Varenne, *Le Veda* II, pp. 614-704. O mesmo autor publicou *Les Upanishads du Yoga* (traduzidos do sânscrito e anotados, Paris, 1971). S. Radhkrishnan organizou, traduziu e comentou 13 Upanixades, precedidos de uma longa introdução de 145 páginas, *The Principal Upanishads* (Nova York, 1953).

A bibliografia crítica está registada em M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 379-380, e J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, pp. 232, 239. Destaquemos: R. D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy* (Poonea, 1926); H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Budhismus* (Göttingen, 1915); S. N. Dasgupta, *Indian Idealism* (Cambridge, 1933), pp. 20 s.; Walker Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden* (Berna, 1947); J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, pp. 239 s.

Os Upanixades são considerados como anexos aos quatro Vedas; por conseguinte, fazem parte da «revelação» (*sruti*). Sem dúvida, já no Rig Veda, o «conhecimento» possuía um valor mágico-religioso. Nos *Bramanas*, a «ciência» do sacrifício assegurava a imortalidade: o mundo dos deuses «pertence só áqueles que conhecem» (*Sat. Br.*, X, 5, 4, 16). Mas, nos Upanixades, a «ciência» do sacrifício é substituída pelo *conhecimento de Brahman*. Pois «os sacrifícios são semelhantes às pirogas que vogam em pleno oceano e que se podem afundar a qualquer momento» (*Mundaka Up.*, I, 2, 7).

10. As concepções védicas e bramânicas sobre a pós-existência no além são complexas e confusas. Um célebre hino a Soma (R. V., IX, 113) revela-nos o desejo da alma de ser instalada «lá longe onde brilha a luz perpétua, nesse mesmo mundo onde o sol teve o seu lugar [...]. Lá longe onde está Yama [...], onde se encontra o recinto do céu [...], onde estão as águas eternamente jovens, faça de mim nesse lugar um imortal, ó Soma! (traduzido para o francês por Jean Varenne). A viagem ao céu, a ponte que liga a terra ao céu, os dois cães que guardam a ponte, o interrogatório da alma – são motivos encontrados tanto na Índia antiga como no Irão: eles ascendem provavelmente à época da unidade indo-iraniana (cf. § 111). A permanência subterrânea, onde – segundo uma outra tradição que acaba por impor-se – reina Yama, está reservada aos pecadores de todas as espécies. «Esses mundos que se chamam 'os Sem-Sol', cobertos que estão por cegas trevas; para ali se dirigem, depois da morte, aqueles que mataram a sua alma» (*Isâ Up.*, I, 3). A partir do *Satapatha Brahmâna*, os textos descrevem certo número de suplícios. Com o tempo, as descrições dos 21 Infernos tornam-se invariavelmente mais dramáticas. Os pecadores são devorados por animais ferozes e por serpentes, são diligentemente assados, cortados em pedaços por meio de serras, tortu-

rados pela sede e pela fome, cozidos em óleo ou esmagados por um pilão, moídos em vasos de ferro ou de pedra etc. Porém, após terem passado por tais sofrimentos, os supliciados não chegam ao fim dos castigos: vão conhecer as angústias que acompanham a sua migração através dos corpos de animais.

Os Infernos têm a sua contrapartida nos Paraísos celestes que lhe correspondem. As epopeias – o *Mahâbhârata* e o *Râmayana* – e os *Purânas* descrevem sobretudo os cinco céus dos cinco grandes deuses. Em ordem ascendente, há o Céu de Indra, povoado de dançarinas e de músicos, o Céu de Xiva, onde reina o deus e sua família, o Céu de Vishnu, todo em ouro e juncado de lagos cobertos de loto, o Céu de Krishna, com as suas dançarinas e admiradores entusiastas, e finalmente o Céu de Brahman, onde as almas desfrutam as ninfas celestes. Os palácios de ouro e de pedras preciosas, os jardins paradisíacos, a música de instrumentos que acompanham os cantos e as danças de raparigas extremamente belas, são incansavelmente descritos. Alguns desses temas paradisíacos hindus serão retomados pelos autores budistas.

Nos *Bramanas*, configura-se a ideia de uma «nova morte» (*punarmṛtyu*), isto é, a «segunda morte», definitiva, que aguarda as almas daqueles que não efectuaram certos sacrifícios. Entratanto, a noção de *karman* acaba por assimilar a «segunda morte» ao retorno à Terra, sob a forma de uma nova encarnação. Segundo os Upanixades, as almas dos defuntos seguem pelo «caminho dos Manes» (*pitryâna*), ou a estrada lunar. Uma vez na Lua, as almas são submetidas a um interrogatório do tipo empregado nas iniciações; as que não sabem responder, tornam a cair sobre a Terra para nela renascerem. «Aquelas que sabem» vão para junto dos deuses através do «caminho dos Deuses» (*devayâna*), também conhecido por estrada solar. A *Kausîtaki Up.* (I, 27) dá as seguintes indicações: do mundo dos deuses, as almas ganham o mundo de Brahman, onde têm de enfrentar diversas provas iniciatórias. Brahman interroga o recém-chegado: «Quem és tu?» E este deve responder-lhe: «Eu sou o que tu és». Brahman replica-lhe: «Quem sou eu, então?» – «A Verdade», deve ser a sua resposta (I, 6). Finalmente, Brahman diz-lhe: Aquilo que foi o meu domínio é doravante o teu» (I, 7). Em suma, o primeiro caminho conduz a uma nova reencarnação, ao passo que o segundo permite o acesso ao mundo dos deuses. Para chegar, porém, ao mundo transcendental de Brahman, a alma deve ser submetida a outras provas iniciatórias. Por outras palavras, depois da morte existem três possibilidades: 1) o retorno da alma à terra, numa nova encarnação 2) a morada paradisíaca ao lado dos deuses; 3) a identificação da alma com Brahman. Segundo os autores dos Upanixades, o paraíso celeste é provisório e, depois de certo tempo, as almas são obrigadas a retornar à Terra e a reencarnar. Consequentemente, a única possibilidade real de libertar-se é a identificação *post mortem* com Brahman, tornada possível pela gnose e pela contemplação.

Sobre a «luz interior», ver M. Eliade, *Mephistophélès et l'androgyne*, pp. 27 s.; *id.*, «Sprit Light, and Seed» (HR, XI, 1971, pp. 1-30), especialmente pp. 3-16; especialmente pp. 3-16; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (1963), pp. 268 s.

11. Sobre as duas modalidades de Brahman, cf. H. de Glasenapp, *La philosophie indienne* (trad. fr., Payot, 1951), pp. 131 s.

O paradoxo do Brahman «corpóreo» («mortal» e «incorpóreo» («imortal») prolonga as especulações sobre a ambivalência de certos deuses védicos e a coincidência dos contrários que define, para o pensamento indiano, a divindade; cf., acima, as notas suplementares ao § 68.

Sobre o «jogo» cósmico, ver Ananda K. Coomaraswamy, «Lîlâ», JAOS, 1941, pp. 98-101.

Capítulo X

1. O estudo histórico e a análise hermenêutica da religião grega constituem um capítulo apaixonante da história da cultura europeia. Já é impossível resumir em algumas linhas as diferentes interpretações, desde as de K. O. Müller ou de F. G. Welcker, em meados do século XIX, até aos contributos mais recentes de Brelich, de Burkert ou de Vernant e Destienne, basta-nos lembrar o essencial da bibliografia. Destaquemos primeiro algumas obras de síntese: Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (1925); M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion* (1925); M. P. Nilsson, *A History of Greeck Religion* (1925, 2ª ed., 1949); L. Gernet e A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion* (1923); O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I-III (1926-1938); W. K. C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux* (trad. fr., Payot, 1956 = *The Greeks and their Gods*, 1950); R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique* (trad. fr., Payot, 1953). Poder-se-á ler, sempre com proveito, J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903, 2ª ed., 1922); H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology* (Londre, 1928, 4ª ed., 1950). Walter Otto publicou uma admirável – e muito pessoal – interpretação da religião e da mitologia gregas sob o título. *Die Götter Griechenlands* (Frankfurt, 1928). O livro de U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, I-II (Berlim, 1931-32), representa o legado do grande filólogo e historiador alemão. Enfim, a norme de M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II (Munique, 1940 [3ª ed., 1967]; 1950), constitui uma verdadeira súmula, indispensável pela riqueza da documentação. Os cinco volumes de L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I-V (Oxford, 1896-1909), são ainda úteis, pelos documentos reunidos e analisados. O livro de E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), goza de surpreendente popularidade; o seu sucesso reflecte certas tendências do *Zeitgeist* contemporâneo.

Sobre Zeus, A. B. Cook publicou um importante trabalho: *Zeus*, I-III (Cambridge, 1914-1940); trata-se, na realidade, de uma série de monografias sobre os diferentes aspectos do deus e, em geral, da religião grega. É inútil assinalar os capítulos consagrados a Zeus nas diferentes obras gerais. O essencial foi apresentado por Guthrie, *op. cit.*, pp. 49-81. Ver também M. P. Nilsson, «Vater Zeus», ARW, 35, 1938, pp. 156-171 (reeditado em: *Opuscula Selecta*, II, Lund, 1952, pp. 710-731) e, sobretudo, Hugh Lloyd Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley, 1971).

Para a *Teogonia*, utilizamos a edição de M. L. West, *Hesiod's Theogony, edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford, 1966). Os paralelos com o Próximo-Oriente antigo foram frequentemente discutidos desde 1940; ver Peter Walcot, *Hesiod and the Near East* (Cardiff, 1966).

Foi Geia quem aconselhou Reia a dar à luz em Creta. As duas deusas são as hipóstases da Terra-Mãe; com efeito, a etimologia de Reia é «a extensa», *i.e.*, a Terra.

Quando foi forçado por Zeus a devolver seus irmãos e irmãs, Cronos primeiro vomitou a pedra; esta foi fixada por Zeus em Delgos, ao pé do Parnaso (Pausânias, X, 24, 6); cf. West, p. 303, comentário aos versos 498-500.

2. Sobre Métis, a primeira esposa, e as consequências de ter sido devorada por Zeus, ver J. P. Vernant, «Métis et les mythes de souveraineté», RHR, 1971, 3, pp. 29-76.

Sobre o Zeus Cretágeno, os acontecimentos da sua infância em Creta e as relações com o deus masculino cretense, ver Charles Picard, *Les Religions préhelléniques* (Paris, 1948) pp. 115 s.; H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939), pp. 427 s.; Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (2ª ed., Lund, 1950), pp. 55 s. West, *Hesiod's Theogony*, pp. 297 s., mostrou a antiguidade da tradição da infância em Creta (*Teogonia*, 477).

Sobre a «corrente de ouro» com a qual Zeus podia puxar todas as coisas para si, ver Pierre Lévêque, *Aurea Catena Homeri* (Paris, 1959), M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, 1962), pp. 225 s.

Acrescentemos algumas indicações sobre as divindades primordiais que sobreviveram ao triunfo dos Olímpicos. A Noite deu à luz sozinha um certo número de seres semi-divinos, bastante eclipsados, que mais pareciam abstracções personificadas: Morte, Sono, Sarcasmo, Aflição, Velhice etc. (Hesíodo, *Teogonia*, 211 s.). Mas os textos órficos apresentam-na como Mãe e soberana universal (cf. Kern, *Orph. Fragm.*, notas 24, 28, 28a, 65 etc.).

Sobre a estrutura mítico-religiosa de *Núx* e a significação da sua progenitura, ver Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (Roma, 1965), pp. 95 s.

Ponto (o Mar infecundo) teve, da união com Geia, sua mãe, uma descendência bastante numerosa, cf. L. Séchan e P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce* (Paris, 1966), p. 49 (e as notas bibliográficas, p. 64).

Por não ter ela participado da guerra contra os Titãs, Zeus proclamou Estige «a grande promessa dos deuses» (*Teogonia*, 399 s.). Ver também Séchan e Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, p. 64, nota 68.

Quanto a Hécate, é por excelência uma deusa primordial. Zeus não tocou nos direitos e nos privilégios que ela possuía na qualidade de Titânida (*Teogonia*, 423 s.). Hécate tornar-se-á mais tarde uma deusa especializada em feitiçaria; cf. Apolodoro, *Biblioteca*, 4, 45.

Oceano, o primeiro Titã, «cujo curso, sem jamais dormir, gira ao redor da Terra imensa» (Ésquilo, *Prometeu Accorrentado*, 138 s.), desposou sua irmã Tétis. Mas existem alguns traços de uma cosmogonia arcaica, ignorada por Hesíodo e por Homero, segundo a qual Oceano e Tétis encarnavam os princípios masculinos e feminino nas Águas Primordiais; eles representam, em suma, o casal original, de onde descendem os deuses e a totalidade do real; ver Séchan e Lévêque, pp. 50, 51, 65; Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 110-116; e sobretudo o importante estudo de J. P. Vernant, «Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman» (*Hommage à Marie Delcourt, Latomus*, vol. 144, 1970, pp. 38-69), com rica bibliografia (cf. p. 38, nota 2, p. 39, nota 8 etc.).

3. As fontes literárias sobre Cronos aparecem em Farnell, *Cults*, V, cap. 3. Alguns eruditos (Kern, Pohlenz) viram em Cronos e nos Titãs divindades da população autoctone,

vencida pelos invasores ariófonos. Isto é, o conflito entre os Olímpicos e os Titãs reflectiria certos acontecimentos históricos. Mas os paralelos orientais parecem desmentir uma tal hipótese.

Sobre o mito de Hesíoso sobre as cinco idades, ver as fontes organizadas e comentadas por Arthur O. Lovejoy e Gerorges Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935), pp. 25 s. As versões paralelas iranianas (especialmente o *Bundahishn*) são traduzidas e discutidas por N. Söderblom, ERE, vol. 1, pp. 205-219. Ugo Bianchi compara a raça de ouro no Elísio à tradição iraniana sobre o primeiro Rei Yima, que se torna soberano do *Vara*, um país subterrâneo mas milagrosamente iluminado; cf. «Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio» (SMSR, 34, 1963, pp. 143-210), esp. pp. 187-89. Rejeitando a opinião geral dos eruditos (por exemplo, a aventada por H. C. Baldry, «Who invented the Golden Age?», *Classical Quarterly*, N. S. 2, 1952, pp. 83-92), J. Gwyn Griffiths, «Archaeology and Hesiod's five Ages» (*Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, pp. 109-119), cuida que o mito se refere à descoberta e à utilização progressiva dos metais; cf. a resposta de Baldry, *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, pp. 553-54. Entre as melhores exposições sobre esse problema, ver J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient (Stuttgart, 1945), pp. 161* s. («Der Metallmyyhos»); J. P. Vernant, «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale», RHR, 1960, pp. 21-54 (reproduzido no volume *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, pp. 13-41); *id.*, «Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point», *Revue de philologie*, 1966, pp. 247-276 (reproduzido em *Mythe et pensée*, pp. 42-79).

Sobre Prometeu, ver E. Vandvick, *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus* (Oslo, 1943); Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée* (Paris, 1951); Karl Kerényi, *Prometheus: Archetypal Image of Human Existence* (Nova York, 1963; a edição alemã é de 1946).

4. Sobre os sacrifícios gregos, ver R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roma Religions and Early Judaism* (Nova York, 1952), esp. pp. 88 s.; e sobretudo Karl Meuli, «Griechische Opferbräuche» (*Phyllobolia, Festschrift Peter von der Mühll*, Basiléia, 1946, pp. 185-288) e Walter Burkert, *Homo Necans* (Berlim, 1972), pp. 8-97, e *passim* (p. 9, nota 2, bibliografia).

Como escreveu Meuli «o sacrifício a um deus olímpico é simplesmente um abate ritual» (*op. cit.*, p. 223). Traz-se um recipiente cheio de água e uma cesta com cevada. Os participantes lavam as mãos e borrifam igualmente a vítima. Seguidamente, tiram a cevada, como se preparassem uma refeição vegetariana – mas no fundo da cesta descobre-se a faca. Seguem-se alguns gestos rituais: um momento de silêncio, uma prece, a seguir o sacerdote sacrificador corta alguns pêlos da fronte da vítima, lançando-os ao fogo – e quando ele espeta a faca, todas as mulheres gritam em conjunto. O sangue é recolhido num recipiente e espalhado sobre o altar. A seguir, os fémures são queimados com a gordura e pequenos pedaços de carne. As vísceras são grelhadas no altar e comidas ali mesmo (cf. Meuli, pp. 265 s.; Burket, *op. cit.*, pp. 10 s.).

A festa das Bufonias (lit. o «morticínio do boi»), celebrada em Atenas, permite-nos reconstituir uma interpretação de tipo arcaico do sacrifício cruento. «Aproveitando-se da desatenção do seu dono, um boi de arado aproxima-se do altar de Zeus *Polieús* e põe-se a comer as oferendas depositadas sobre o altar, os cereais e os bolos reservados ao deus da

cidade. Diante desse sacrilégio, o sacerdote de Zeus, tomado de ira, empunha um machado e golpeia o animal, matando-o. Espantado pela acção que acaba de praticar, o 'assassino do boi' foge a toda a pressa, abandonando no local a arma do crime. A segunda parte do ritual processa-se em duas fases. Na primeira, a causa é julgada no Pritaneu, diante do tribunal competente para os crimes de sangue: a culpabilidade do machado é estabelecida, e ele é expulso do território ático. Na segunda, a cidade inteira consome ritualmente a carne da vítima, enquanto o couro do boi, forrado de palha, é recolocado em pé e atrelado a um arado num simulacro de trabalho agrícola» (Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972, p. 106; cf. a bibliografia, p. 195, nota 2; acrescentar Burket, *Homo Necans*, pp. 154-161. O artigo de U. Pestalozza, «Le origini delle Buphonia ateniesi», 1956, foi reproduzido em *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Florença, 1964, pp. 203-223).

A «comédia da inocência» (*Unschuldskomoedie*, Meuli, pp. 224 s.) encontra-se nos ritos de caça dos povos siberianos (cf., *inter alia*, Eveline Lot-Falck, *Les rites de chasse*, Paris, 1953, pp. 170 s.). M. Detienne interpreta com propriedade o carácter sacrilego do sacrifício cruento, tal como era considerado pelos gregos. «Oferecer aos deuses uma vítima animal é verter sangue, cometer um verdadeiro morticínio. O sacrifício animal é, aos olhos da cidade, uma nódoa, uma mácula, ainda que inevitável e necessária, pois matar o boi é um acto essencial para estabelecer as relações da cidade com os poderes divinos» (*op. cit.*, pp. 106-107).

Como tantos outros povos da proto-história, os gregos também praticavam o sacrifício humano, se bem que por razões diferentes. A substituição do homem pelo animal (*ex.*, Ifigénia, Isaac) encontra paralelo nos sacrifícios de seres humanos ritualmente identificados com as vítimas animais. Atamente mata seu filho Learco «como a um cervo» (Apolodoro, *Biblioteca*, III, 4, 3); segundo Luciano (*De dea Syr.*, 58), em Bâmbice, quando se sacrificavam crianças, gritava-se «Elas são bezerros!»

As eventuais relações entre o sacrifício de bodes e a origem da tragédia foram reexaminadas por W. Burkert, «Greek Tragedy and Sacrifical Ritual» (*Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7, 1966, pp. 87-121).

Existia um certo número de diferenças entre os sacrifícios executados para os Olímpicos e os que eram destinados às divindades octonianas e aos Heróis; cf. § 95.

Sobre Prometeu e Deucalião, ver J. Rudhardt, «Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion», *Museum Helveticum*, 27, 1970, pp. 1-15.

Sobre a *Prometeida* de Ésquilo, ver Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée*, pp. 4 s.; H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus, pp. 95 s.

Sobre o mito grego da origem dos homens a partir de um freixo, cf. G. Bonfante, «Microcosmo e macrocosmo nel mito indeuropeo» (*Die Sprache*, 5, 1959, pp. 1-9).

5. Sobre *moîra* e *aîsa*, ver: W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought* (Cambridge, Massachusetts, 1944); Ugo Bianchi, *Dios Aisa. Destino, uomini e divinità nell' epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci* (Londres, 1967).

Sobre o simbolismo da fiação, cf. *Traité d'Histoire des Religions*, § 58; sobre a equivalência entre «tecer» a sorte de alguém e «ligá-lo», cf. *Images et Symboles*, cap. II («Le 'Dieu lieur' et le symbolisme des noeuds»).

A história da ideia de justiça, *dikê*, foi há poucos anos, brilhantemente apresentada por Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of-Zeus* (Berkeley, 1971). Desde Nilsson que muitas vezes se tem feito uma aproximação entre as estruturas do panteão homérico e a realeza feudal micénica. A «justiça» (*dikê*) pode ser comparada à vontade dos deuses. Assim como os reis micénicos, os deuses podem ser caprichosos e cruéis, sem chegarem, porém, a praticar acções indignas. O único crime imperdoável é a deslealdade para com o rei ou a traição. *Dikê* parece significar, em Homero, tanto o «comportamento específico» a uma classe social, como o «direito» que incumbe aos indivíduos pertencentes a essa classe. A estrutura, a história e a crise da soberania micénica são oportunamente discutidas por J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque* (Paris, 1962), pp. 13-39.

A respeito de *thémis* e *thémistes*, ver Lloyd-Jones, pp. 6 s., 167-68 (bibliografia).

Para a história da ideia de *húbris*, da Antiguidade aos tempos modernos, consultar a obra, de cunho muito pessoal, de Robert Payne, *Hubris. A Study of Pride* (Londres, 1951; nova edição revista, Nova York, 1960).

Capítulo XI

1. Sobre a etimologia de Posídon (*Posis Das*), ver Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 212s. (já figurava em P. Kretschmer, *in Glotta*, I, 1909, pp. 27 s.; cf. também Cook, *Zeus*, II, pp. 583 s.).

Consultar ainda Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 94-99; Louis Séchan e Pierre Lévêque, *op. cit.*, pp. 99-116. F. Schachermeyr esforça-se por reconstruir a história de Posídon: quando, por volta de $\sim$ 1.900, os indo-europeus chegaram à Grécia, trazendo consigo o cavalo, encontraram uma Terra-Mãe, deusa soberana acompanhada de um *páredros* de sexo masculino; os conquistadores identificaram a esse *páredros* o seu deus-cavalo, senhor das águas, da fertilidade e do mundo infernal. Posídon – o «esposo de Da», a Terra-Mãe – seria resultado dessa coalescência; ver *Poseidon und die Enstehung des griechischen Goetterglaube* (Berna, 1950). Cf. também Leonard Palmer, *Mycenaeans and Minoans* (Londres, 1961), pp. 127 s.; C. Scott Littleton, «Poseidon as a Reflex of the Indo-European 'Source and Waters' God», JIES, I, 1973, pp. 423-440.

Ileana Chirassi ressaltou as diferenças entre o Posídon micénico e o deus olímpico (por exemplo, a presença em Pilos de uma deusa, Posidéia, que reflecte provavelmente a concepção arcaica das divindades primordiais andróginas, de tipo En-ki e Nin-ki, El e Elat etc.; pp. 956 s.); cf. «Poseidaon-Enesidaon nel pantheon miceneo», *Atti e Memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia* (Roma, 1968), pp. 945-991.

Sobre as significações ctónicas do cavalo, ver J. M. Blasquez, «El caballo en las creencias griegas y en las de otros pueblos circum-mediterraneos», *Revue Belge de philologie et d'histoire*, 43, 1967, pp. 48-80.

Com referência a Hefesto, consultar: Farnell, *Cults*, V, 374 s.; Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 526 s.; L. Malten, «Hephaistos», *Jahrbücher des deutschen archaeologischen Instituts*, 27, 1912, pp. 232 s.; F. Brommer, «Die Rückführung des Hephaistos», *ibid.*, 52, 1937, pp. 198 s.; Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien* (Paris 1957). Uma tradição tardia procura conciliar os dois mitos do nascimento de Hefesto: «Hera engravida por obra de Zeus, mas antes do seu casamento. Quando Hefesto nasce, ela declara, a fim de salvar as

aparências, que o concebeu sem o concurso de um pai» (Delcourt, p. 33). O episódio com o trono de ouro enviado por Hefesto a Hera não se encontra em Homero, mas torna-se rapidamente popular. Platão, em tom de censura, menciona-o entre as lendas irresponsáveis que circulam a propósito dos deuses (*República*, II, 378). Ver M. Delcourt, pp. 78-79, 86-96, que relata e analisa as versões transmitidas por Libânio e Higino.

Sobre as mutilações rituais dos mágicos, ver M. Delcourt, pp. 110 s.

A respeito dos «senhores do fogo» e dos ferreiros divinos, ver M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, pp. 80 s.

Sobre as relações entre Hefesto e outras figuras divinas aparentadas, consultar Delcourt, pp. 154 s.

2. Sobre Apolo, as fontes de consulta serão sobretudo Farnell, *Cults of the Greek States*, IV, pp. 98 s.; Rose, *A Hanbook of Greek Mythology*, pp. 135 s.; A. B. Cook, *Zeus*, II, pp. 453-59 (para um juízo crítico das teorias e controvérsias); Nilsson, *Geschichte*, I, 529 s.; Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 73 s., 183 s. Cf. também K. Kerényi, *Apollon* (Viena, 1937, 2ª ed., 1953).

A respeito da substituição das divindades pré-helénicas por Apolo. cf. Farnell, *op. cit.*, IV, 125 s., 263 s. A lenda de Jacinto – cuja etimologia demonstra que era um antigo deus mediterrânico – é mencionada pela primeira vez por Eurípides, *Helena* 1.470 s. (cf. Apolodoro, *Biblioteca*, III, 10, 3; Rose, *op. cit.*, pp. 142, 160-61). As significações mítico-religiosas da metamorfose de Jacinto em flor são analisadas por Ileana Chirassi, *Elementi di cultura precereali nei miti e riti greci* (Roma, 1968), pp. 159 s. O festival das Jacíntias na Lacónia era consagrado simultaneamente a Apolo e à sua vítima involuntária. No *Ptôion*, no *Ismênion* e também em Delfos, Apolo encontra-se associado a Atena; no *Dêlion*, em Tegira, na Beócia Setentrional, aparece ao lado de Latona e Artémis; cf. Delcourt, *L'Oracle de Delphes* (1955), pp. 216 s. Ou seja, como deus de Delfos, Apolo é uma criação da religiosidade grega.

As duas hipóteses sobre a origem de Apolo – setentrional ou anatólica – são discutidas por Guthrie, pp. 75 s.

Sobre a lenda dos hiperbóreos, cf. Cook, *Zeus*, II, pp. 459-501 (ele identifica o itinerário com a via Láctea). Heródoto fala também das duas «Virgens Hiperbóreas» que, outrora, vieram trazer em pessoa oferendas a Delos, e nunca mais voltaram. O historiador descrevera os seus túmulos de maneira tão correcta que foram descobertos pelas escavações francesas no sítio indicado. Mas elas nada possuem de «hiperbóreo»: são sepulturas cicládicas da época de bronze. Trata-se, portanto, de um culto arcaico cujo sentido se esquecera, e o carácter sagrado dos túmulos foi associado a heróis imaginários. Cf. C. T. Seltman, citado por Guthrie, p. 77. Ver também Charles Picard, *Les religions préhelléniques*, p. 271, para outros exemplos de cultos dos heróis ligados aos túmulos micénicos da Grécia heróica.

Marie Delcourt, *op. cit.*, p. 163, supõe que os *hierá* que as Virgens levaram a Delfos, escondidos num feixe de trigo, eram imagens do falo representado como uma arma perfurante.

90. Nas *Euménides*, Ésquilo explica o sentido religioso da absolvição de Orestes do crime de matricídio. Orestes reconhece o seu crime, e retorna ao Areópago para ser julgado. E defendido por Apolo e Atena absolve-o; além disso, as Erínias (que, como símbolos das forças telúricas e maternais, não podiam deixar sem vingança o mais horrível dos crimes possíveis, o matricídio) são «convertidas» por Atena: transformam-se nas Benfazejas e são encarregadas de nutrir e sustentar a vida. Quanto à mácula do crime, é lavada pelo sacrifício de um porco (*Euménides*, 281 s.). Embora prescrito por Apolo, trata-se de um sacrifício específico às forças ctónicas e infernais. Isso prova que, a despeito da sua estrutura olímpica, o deus de Delfos leva em conta as realidades religiosas complementares, e mesmo antagónicas.

Sobre Delfos e as tradições oraculares délficas, ver P. Amandry, *La mantique apollonienne à Delphes* (Paris, 1950); J. Defradas, *Les thémes de la propagande delphique* (1954) Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes* (1955). Os textos oraculares foram editados por H. Parke e D. Wormell, *The Delphic Oracle* (2 vols., Oxford, 1956). Ver ainda K. Latte, «The Coming of the Pythia», *Harvard Theol. Review*, 33, 1940, pp. 9 s.

A propósito de Dioniso em Delfos, ver H. Jeanmaire, *Dyonisos* (Paris, 1951), pp. 187-98, 492-93 (bibliografia crítica).

3. Sobre o «xamanismo» grego, ver os meus livros: *Le Chamanisme* (2ª ed.), pp. 305 s.; *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970), pp. 42 s. (com bibliografia). E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), pp. 141 s., explica a difusão das técnicas e mitologias xamânicas, pelo contacto das colónias gregas do Helesponto e do mar Negro com as populações iranianas (*i.e.*, os citas). Mas Karl Meuli, que foi quem primeiro ressaltou a estrutura xamânica de certos costumes citas e/ou mostrou os seus efeitos nas tradições gregas, identificou, além disso, elementos xamânicos na poesia épica grega; cf. «Scythica» (*Hermes*, 70, 1935, pp. 121-76), pp. 164 s. Walter Burket considera o *góês* como o autêntico xamã grego, uma vez que ele está relacionado com o culto dos mortos (cf. «Goês. Zum griechischen 'Schamanismus'», *Rhein. Museum f. Phil.*, N. S., vol. 105, 1962, pp. 35-55).

Sobre certos traços xamânicos o mito de Orfeu e nas lendas de *Aristeías* (Arísteas) e outras personagens fabulosas.

4. Sobre Hermes, ver: Farnell, *Cults*, V, pp. 1 s.; Nilson, *Geschichte*, I, 501 s.; S. Eitrem, *Hermes und die Toten* (Christiania, 1909); P. Raingeard, *Hermès psychagogue* (Paris, 1935); K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer* (Zurique, 1944); N. O. Brown, *Hermes the Thief* (Madison, 1974); Walter Otto, *The Homeric Gods*, pp. 104-124; Jeanine J. Orgogozo, «L'Hermès des Achéen», RHR, 136, 1949, pp. 10-30, 139-179.

Sobre *môlu*, a planta de Hermes, ver Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* (Nova York e Londres, 1963), pp. 181 s. Ver também as bibliografias sobre o hermetismo.

Sobre certo ângulo, Ares, o deus da guerra, constitui um enigma. Homero não esconde que ele era detestado pelos deuses: «Para mim, és tu o mais odioso de todos os imortais que habitam o Olimpo! [...] Se fosses filho de outro deus, deletério como és, há muito terias de residir em lugar mais fundo que o dos filhos de Urano!», exclama Hera, sua mãe

(*Ilíada*, V, 889 s.) Os gregos não o celebraram nem no culto, nem nas artes plásticas, nem na literatura, embora «tivessem praticado a guerra tanto ou talvez até mais do que qualquer outro povo da Antiguidade» (Séchan e Lévêque, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, p. 248). Comparado ao seu homólogo itálico, Marte, ou aos outros deuses indo-europeus da guerra, Ares parece uma divindade menor.

Segundo Homero, Ares veio da Trácia (*Ilíada*, XIII, 301). E, ao ser libertado das malhas em que, acompanhdo de Afrodite, fora enredado por Hefesto, Ares para a Trácia (*Odisseia*, VIII, 361). Por outro lado, Heródoto (V, 7) afirma que os trácios só adoravam três deuses: Ares, Dioniso e Ártemis. Teria sido em razão da sua origem trácia que esse deus selvagem – «insano que não conhece lei» (*Ilíada*, V, 757) – jamais se conseguiu integrar na religiosidade grega?

5. Segundo W. H. Roscher, Hera deve ter sido originalmente uma deusa da lua (*Lexikon*, I, II [1886-90], 2.087 s.; cf. a crítica dessa hipótese em Farnell, *Cults*, I, 180 s.). Para Rose, ela era sobretudo a deusa das mulheres e da sua fecundidade (mas não da fertilidade vegetal); cf. *Handbook*, p. 103. A ideia sustentada por Welcker (*Die griechische Goetterlehre*, I-III, 1.857-63), de que ela era uma *Terra-Mater*, rejeitada por Farnell e Rose, foi retomada de forma mais convincente por Guthrie, *op. cit.*, pp. 68 s.

Sobre as relações de Hera com a vaca, cf. Farnell, *Cults*, I, 181 s.; Cook, *Zeus*, I, 444 s.

Sobre a Hera egeia, cf. Charles Picard, *Les Religions préhelléniques*, p. 243; U. Pestallozza, «Hera Pelasga» (*Studi Etruschi*, vol. 25, série II, 1957, pp. 115-182), reproduzido em *Nuovi Saggi di religione mediterranea* (pp. 225-256); Louis Séchan e Pierra Lévêque, *Les Grandes Divinités de la Gréce*, pp. 184-85. Ileana Chirassi demonstrou a contento a continuidade entre «a deusa do lírio» mediterrânea e Hera; cf. «Riflesi di una primitiva cultura precerealicola nel mondo miceneo», *Annali della Facolta di Lettere e Filosofia dell'Universitá di Trieste*, III, 1966-67, pp. 15-26.

Digamos algumas palavras, ainda que poucas, sobre a deusa Héstia. Ela quase não tem mitos, mas revela uma certa importância ritual, uma vez que protege os fogos, domésticos ou públicos. Homero ignora-lhe o nome, mas Hesíodo proclama-a filha mais velha de Cronos e de Reia (*Teogonia*, 454). Héstia é, por excelência, uma deusa virgem e «sedentária»: nunca abandona «as altas moradas dos deuses imortais». Etimologicamente solidária da deusa latina Vesta, encarna a sacralidade do fogo, o que provavelmente explica o seu carácter abstracto (cf. § 104).

Fez-se já derivar o seu nome de uma raíz indo-europeia que significa «queimar». Mas é do mesmo modo possível que o culto de Héstia prolongue um culto pré-helénico do lar (*hestía*): cf. Charles Picard, *Les religions préhelléniques*, pp. 242 s.

Sobre Artémis será proveitosa a consulta de: Farnell, *Cults*, II, pp. 425 s.; Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 481-500; K. Hoenn, *Artemis, Gestaltwandel einer Goettin* (Zurique, 1946); e à clara exposição de Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 99-106. Ver também Ileana Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponese e Grecia centrale* (Trieste, 1964).

A origem ilírica do nome foi proposta por M. S. Ruiperez, *Emerita*, XV, 1947, pp. 1-60.

Sobre o tipo de Artémis em Éfeso, ver Charles Picard, *Éphèse et Claros* (Paris, 1922), pp. 474 s.

Sobre a festa de Brauronia, que compreende a transformação ritual das raparigas, seguidoras de Artemis, em ursinhas (tratava-se provavelmente de uma dança do urso), ver H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939), pp. 237 s.

A partir do século VII, Artemis foi identificada com Hécate, deusa lunar, com a deusa trácia Bendis e com Cíbele.

6. A interpretação de Atena como uma deusa pré-helénica, protectora dos príncipes minóicos ou micénicos, proposta por Nilsson (*Minoan-Mycenaean Religion*, 2ª ed., pp. 487 s.), tem sido em geral aceite. Para A. B. Cook, Atena era uma deusa pré-grega, ou, especificamente, a Mãe-Montanha localizada no rochedo da Acrópole (*Zeus*, III, p. 749; cf. também *ibid.*, pp. 224 s.).

Para estudos minuciosos sobre Atena e sobre os seus cultos, ver Farnell, *Cults*, I, pp. 184 s.; Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.*, I, pp. 443 s. O capítulo sobre Atena está entre os melhores do livro de Walter Otto, *The Homeric Gods* (pp. 43-60). Ver ainda M. Guarducci, «Atena oraculare», *Parola di Passato*, 6, 1951, pp. 338-55; C. J. Herrington, *Athena Parthenos and Athena Polias. A Study in the Religion of Periclean Athens* (Manchester, 1955).

Sobre o episódio de Métis engolida por Zeus (*Teogonia*, 886 s.), ver o comentário de M. L. West, *Hesiod: Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford, 1966), pp. 401 s. Em dois artigos recentes, Marcel Detienne enriqueceu brilhantemente a interpretação de Atena: cf. «Le navire d'Athéna», RHR, 178, 1970, pp. 133-77; «Athena and the Mastery of the Horse», HR, 11, 1971, pp. 161-184. Ver também H. Jeanmaire, «La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus», *Revue arch.* 48, 1956, pp. 12-39.

Sobre Afrodite, ver E. Simon, *Die Geburt der Aphrodite*, Berlim, 1959; M. P. Nilsson, *Griechische Feste* (1906), pp. 362-87; *id.*, *Geschichte*, I, pp. 519 s.; Farnell, *Cults*, II, pp. 618 s.; R. Flacelière, *L'amour en Grèce* (Paris, 1960).

Sobre a origem oriental do culto de Afrodite, ver H. Herter, em *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Paris, 1960), pp. 61 s. Os elementos indo-europeus de Afrodite foram destacados, mas de forma excessiva, por K. Tümpel, *in* Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie, s. v.*; ver também M. Stubbs, «Who was Aphrodite», *Orpheus* (1954), pp. 170 s.

7. Erwin Rohde dedicou aos heróis o quarto capítulo do seu *Psyche* (Tübingen-Leipzig, 1893, 2ª ed., 1897; cf. a tradução francesa: *Psyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, 1928, pp. 121-164). Três anos depois, na sua obra *Goetternamen. Versuch einer Theorie der religioesen Begriffsbildung* (Bonn, 1896), Hermann Usener desenvolvia a noção dos *Sondergoetter*, criticando especialmente a teoria de H. Spencer sobre a prioridade do culto dos antepassados (pp. 253 s.); uma única referência polémica a Rohde (p. 248). Paul Foucart seguia nos seus principais pontos, a interpretação de Rodhe; *Le culte des hèros chez les Grecs*, 1918 (Mémoires de l'Institut Français, 1921); da mesma forma, S. Eitrem, *in* Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie*, VIII, 1, 1912, *s.v.* «Heros», e F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* (Giessen, 1910-12).

A «teoria de compromisso», apresentada por L. R. Farnell, *Greek Hero Cuts and Ideas of Immortality* (Oxford, 1921), foi amplamente aceite; cf., *inter alia*, M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion* (2ª ed., Lund, 1950), p. 585; *Geschichte der Griechische Religion I* (2ª ed., Munique, 1955), p. 188.

Encontraremos claras exposições e análises úteis nas obras de C. Robert, *Die Griechischte Heldensage*, I-II (Berlim, 1921-26), L. Rademacher, *Mythos und Sage bei den Griechen* (Munique, 1938), Marie Delcourt, *Légendes et cultes des héros en Grèce* (Paris, 1942), H. J. Rose, *Gods and Heroes of the Greeks* (Londres, 1957), K. Kerényi, *Greek Heroes* (Londres, 1959).

Um contributo importante, dentro da perspectiva da história geral das religiões, foi trazida por Angelo Brelich, *Gli eroi greci: Un problema storico-religioso* (Roma, 1958). Após ter recapitulado as interpretações precedentes, de Rodhe a Nilsson, o autor apresenta o papel dos heróis no mito e no culto (o herói e a morte, o herói e a agonística, a divinação, as iniciações etc.), examina as relações com outros seres míticos, para chegar finalmente à estrutura específica do herói grego.

Às três categorias de seres (deuses, heróis, homens) distinguidas por Píndaro, Platão acrescentava uma quarta, a dos domónios; cf. *Crátilo*, 397 c s.

Sobre as iniciações de puberdade na Grécia arcaica, ver H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939); Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelquer types d'iniciation* (Paris, 1959; nova edição, 1975), pp. 227 s.; Brelich, *op. cit.*, 124 s.; *id., Paides e Parthenoi*, I (Roma, 1969).

A diferença entre os sacrifícios efectuados, por um lado, para os Olímpicos, e, por outro, para os Ctónicos e Heróis, diferença em que Rodhe insistia (*Psyché*, trad. francesa, pp. 123 s.), foi igualmente notada por Jane Harrison, Meuli, Charles Picard e Guthrie. Picard lembrava, além disso, a distinção dos gestos rituais: de mão erguida, palma voltada em direcção ao céu, para os Olímpicos, e de mão abaixada, palma virada para a terra, a fim de invocar as forças do solo (cf. «Le geste de la prière funéraire en Grèce et Etrurie», RHR, 1936, pp. 137 s.).

A. D. Nock (*Harvard Theological Review*, 37, 1944, pp. 141 s.) e W. Burket (*Homo necans*, Berlim, 1972, pp. 16 s. e nota 41) observaram, entretanto, que essa diferença nem sempre é atestada; cf. também Brelick, *Gli eroi greci*, pp. 16-18.

Capítulo XII

1. O termo grego, utilizado sobretudo no plural, *tá mustêria*, deriva provavelmente de uma raíz indo-europeia MU, cujo sentido original, «fechar a boca», se refere ao «silêncio ritual». Cf. *múô* e *muéô*, «iniciar no Mistério», *múêsis*, «iniciação» (termo utilizado apenas nas iniciações aos Mistérios).

Para as fontes literárias, ver L. R. Farnell, *Cults of the Greek States*, vol. III (Oxford, 1907), pp. 307-367. Para a exploração arqueológica, consultar F. Noack, *Eleusis: die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums* (Berlim-Leipzig, 1927); K. Kuruniotis, «Das eleusinische Heiligtum von den Anfangen bis zur vorperikleische Zeit» (ARW, 33, 1935, pp. 52--78); G. E. Mylonas, *The Hymn to Demeter and her Sanctuary at Eleusis* (Washington Studies in Language and Literature, XIII, St.-Louis, 1942); *id., Eleusis and the Eleusinian*

Mysteries (Princeton, 1961), pp. 23-186; E. Simon, «Neue Deutung zweier Eleusinischer Denkmaeler des 4. Jh. v. Chr.» (*Antike Kunst*, 9, 1966, pp. 72-92); H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle* (Paris, 1951), pp. 231-265; *id.*, *Recherches sur l'imagerie athénienne* (Paris, 1965), pp. 1-53.

Sobre o hino homérico, ver a edição de N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford, 1973); cf. também k. Deichgraeber, *Eleusinische Froemmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demetterhymnus* (Mainz, 1950); Francis R. Walton, «Athens, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter» (*Harvard Theological Review*, 45, 1952, pp. 105-114); Ugo Bianchi, Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demeter» (SMSR, 35, 1964, pp. 161-193); Mary L. Lord, Withdrawal and Return in the *Homeric Hymn to Demeter* and the Homeric Poems» (*Classical Journal*, 62, 1967, pp. 214-248).

Da imensa literatura dedicada aos Mistérios de Elêusis, destaquemos: L. R. Farnell, *Cults*, III, pp. 126-198; Paul Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Elleusis* (Paris, 1895); *id.*, *Les Mystères d'Eleusis* (Paris, 1914); Martin P. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (Lund, 1927; 2ª edição, corrigida e aumentada, 1950), pp. 468 s.; 558 s.; *id.*, «Die eleusinischen Gottheiten» (ARW, 32, 1935, pp. 79-141, reeditado em *Opuscula Selecta*, II, Lund, 1952, pp. 542-623); *id.*, *Greek Folk Religion* (Nova York, 1940, nova edição 1961), pp. 42-64; S. Eitrem, «Eleusis: les mystères et l'agriculture» (*Simbolae Osloenses*, 20, 1940, pp. 133-51); Victor Magnien, *Les Mystères d'Eleusis. Leurs origines. Le rituel de leurs initiations* (Paris, 1938; útil pelos textos citados e traduzidos); Walter F. Otto, «Der Sinn der eleusinischen Mysterien» (*Eranos-Jahrbuch*, IX, 1939, pp. 83-112 = «The Meaning of Eleusinian Mysteries», *in: The Mysteries. Papers from the Eranos Yarbooks*, II, Nova York, 1955, pp. 14-31); Momolina Marconi, «Sul mistero dei Misteri Eleusini» (SMSR, 22, 1949-50, pp. 151-54); C. Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter* (Nova York, 1967); Georges Máutis, *Les Dieux de la Grèce et les Mystères d'Eleusis* (Paris, 1959); P. Boyancé, «Sur les Mystères d'Eleusis» (REG, 75, 1962, pp. 460-482); Walter Burket, *Homo necans* (Berlim, 1972), pp. 274-327. Ver também os estudos de A. Koerte, O. Kern, A. Dellatte, Charles Picard etc., citados mais adiante.

Na esteira da opinião de Heródoto (II, 49 s., 146), Paul Foucart afirmou a origem egípcia dos Mistérios de Elêusis. Mas Charles Picard observa que, «em nenhum lugar ainda, apareceu algum objecto egípcio datável da segunda metade do II milénio, mesmo isoladamente, no *hierón*» (cf. «Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter», REG, 40, 1927, pp. 321-330, especialmente p. 325). Axel Persson, «Der Ursprung der eleusinischen Mysterien» (ARW, 21, 1922, pp. 287-309) e Charles Picard (*Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, pp. 89, 111, 114 s.), sugeriram uma origem cretense dos Mistérios. As escavações recentes, porém, negaram a hipótese das influências cretenses ou minóicas nas edificações de Elêusis (ver Mylonas, *Eleusis*, pp. 116 s.; cf. *ibid.*, pp. 49, 68 etc.). M. P. Nilsson procurou estabelecer as origens micénicas do complexo mítico-ritual de Elêusis (cf. *Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 558 s.; ver também *Opuscula Selecta*, II, pp. 585 s.). Mylonas lembra que as tradições apontam de preferência para uma origem nórdica do culto (*op. cit.*, pp. 19 s.) – a Tessália ou a Trácia. Segundo Pausânias (I, 38, 2-3), Eumolpo, o primeiro hierofante e

fundador da família dos Eumólpidas, era tido como originário da Trácia. Entretanto, o nome Eumolpo é pré-helénico (Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 520 s.). Em todo o caso qualquer que tenha sido a sua origem, é certo que os Mistérios são pré-helénicos e prolongam um culto de estrutura arcaica. De uma segunda família, os *Kêrukes*, descendiam os outros oficiantes: *Daidoûkhos*, o «portador de archote», *Hierokêrux*, «o arauto das cerimónias» e o sacerdote que oficiava no altar. Até a destruição de Elêusis por Alarico, em 396, os hierofantes e os outros oficiantes eram todos descendentes dessas duas famílias.

Quanto à «génese» dos Mistérios, a maior parte dos cientistas procurou-a numa encenação mítico-ritual solidária da agricultura. Para Nilsson, Deméter é a Mãe dos Trigos, e Coré a moça do Grão: elas simbolizariam a antiga e a nova colheita. Consequentemente, a reunião das duas deusas representaria no final das contas a reunião das duas colheitas (cf. *Greek Folk Religion*, pp. 51 s.). Nilsson afirma que, em Elêusis, «não havia doutrina, mas apenas algumas ideias simples, fundamentais, sobre a vida e a morte – representadas pela nova colheita que surgia da antiga» (*ibid.*, p. 63). Uma explicação similar já foi apresentada por F. M. Cornford, «The *aparchai* and the Eleusinian Mysteries» (*in: Essays and Studies presented to William Ridgeway*, Cambridge, 1913, pp. 153-166). Criticamos noutra obra, e precisamente ao discutir *Greek Folk Religion*, a insuficiência dessas pseudo-explicações «genéticas» dos fenómenos religiosos: cf. «Mythologie et Histoire des religions», *Diogène*, Janeiro de 1955, pp. 108 s. As relações entre os Mistérios de Elêusis e a agricultura são igualmente analisadas por R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bolonha, 1924), pp. 45 s.; *id., La religion dans la Grèce antique* (Paris, 1953), pp. 73 s.

Sobre os mitos e ritos da romã no mundo mediterrâneo, ver Uberto Pestalozza, «Iside e la Melagrana» (*in: Religione Mediterranea*, Milão, 1951, pp. 1-70); Ileana Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* (Roma, 1968), pp. 73-90.

Sobre a consagração pelo fogo, ver J. G. Frazer, Apolodoro, *The Library*, vol. II, pp. 311-317 (Apêndice I: «Putting Children on the Fire»), C. M. Edsman, *Ignis Divinis* (Lund, 1949), pp. 224 s. e sobretudo Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques* (Paris, 1965), pp. 66 s. O que Deméter quis fazer com Demofonte Ísis tentou aplicar ao filho de Arsínoe, e Tétis e Medéia aos seus próprios rebentos. Mas, estupidamente interrompidas por mortais aterrorizados, nenhuma dessas tentativas obteve sucesso. Sobre os «senhores do fogo», cf. Eliade, *Le Chamanisme* (2ª edição, pp. 209 s., 342 s., 369 s.), *id., Forgerons et Alchimistes* (Paris, 1956), pp. 81 s.

Sobre o episódio de Baubô, ver Charles Picard, «L'épisode de Baubô dans les Mystères d'Eleusis» (RHR, 95, 1927, pp. 1-37); V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, pp. 86 s.

De acordo com aquilo a que se chamou a versão órfica do mito de Deméter (cf. Malten, «Altorphische Demetersagen», ARW, 1909, pp. 417 s.), em Elêusis viviam o pobre camponês Dysaules e a sua esposa Baubô; eles só dispunham de uma choupana miserável, uma vez que o trigo ainda não tinha sido revelado por Deméter. Segundo a tradição antiga, Triptólemo era filho de Dysaules (Pausânias, I, 14, 3). Um outro filho, Euboleu, era porqueiro, e os seus porcos foram engolidos ao mesmo tempo que Perséfone. O hino órfico (41, 6) conta que, ao interromper o seu jejum em Elêusis, Deméter desceu aos infernos, seguindo as indicações de Euboleu (cf. também K. Kerényi, *Eleusis*, pp. 43, 171).

Lembremos que os antigos relacionaram Elêusis a Elísio, o reino dos Bem-Aventurados (cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, pp 36 s.).

2. Sterling Dow e Robert F. Healey, *A Sacred Calendar of Eleusis* (Cambridge, 1965), reconstituíram o calendário das cerimónias, baseados numa inscrição datada de cerca de 330 a.C.

Sobre os Pequenos Mistérios, ver P. Roussel, «L'initiation préalable et le symbole Eleusien» (*Bulletin de correspondance hellénique*, 54, 1930, pp. 51-74); Mylonas, *op. cit.*, pp. 239-243. O sacrifício dos porcos era, em toda a Grécia, específico ao culto de Deméter; cf., finalmente, W. Burkert, *Homo necans*, pp. 284 s. Por outro lado, tais sacrifícios por ocasião das cerimónias iniciatórias são amplamente atestados entre os cultivadores das ilhas polinésias. Burkert (p. 286) recorda que o termo grego para «leitão» (khoîros) significava vulgarmente o órgão sexual feminino. Simbolicamente, o sacrifício de um leitão representava a execução de uma jovem.

Sobre os *gephurismoí*, cf. E. de Martino, «Gephyrismi» (SWSR, 10, 1934, pp. 64-79).

Sobre o *kukeôn*, ver A. Delatte, «Le Cycéon, breuvage rituel des Mystères d'Eleusis» (*Bull. Classe des Lettres*, Acad. Royale de Belgique, 5ª série, tomo 40, 1954, pp. 690-752).

Uma grande quantidade de textos, de valor desigual, referente às iniciações, é citada e traduzida por V. Magnien, *op. cit.*, pp. 198 s. (consultar com cautela). Sobre os rituais, ver Mylonas, *op. cit.*, pp. 243-285; Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (Roma, 1965), pp. 127 s. Cf. também Charles Picard, «Le prétendu 'baptême d'iniciation' éleusien et le formulaire des mystères des Deux-déesses» (RHR, 154, 1959, pp. 129-145); Ugo Bianchi, ΟΣΥΜΟΑΣ, ΑΙΩΝ, (*in: Ex Orbe Religionum*, I. Leiden, 1972, pp. 277-286); H. Ludin Jansen, «Die Eleusinische Weihe» (*ibid.*, pp. 287-298). Os sacrifícios e os rituais relacionados com a iniciação eram realizados no recinto do santuário, facto que singulariza Elêusis no complxo cultural grego. Com efeito, o sacrifício olímpico não se efectuava nos templos, mas sobre altares, e estes últimos podiam ser erguidos em qualquer lugar, tanto nas casas quanto nas ruas e nos campos.

Sobre a significação cósmica e ritual dos dois vasos (*plêmokhóai*), enchidos de água e derramados pelo iniciado enquanto repetia uma fórmula (talvez a famosa fórmula de que fala Proclo, *Ad Timaeus*, 293 C), ver Edward L. Ochsenschlager, «The Cosmic Significance of the *plemochoe*» (HR, 9, novembro de 1970, pp. 316-337).

No que se refere à revelação dos segredos (ver atrás), a Antiguidade conhecia alguns outros exemplos. Um exercício retórico que nos foi transmitido sob o nome de *Sôpatros*, apresenta o caso de um jovem que sonhou em ser iniciado: ele contemplou os *drômena*, mas como não ouviu as palavras pronunciadas pelo hierofante, não pode ser considerado como iniciado. Ao contrário, Andrócides foi incriminado por ter mostrado os *hierá* a não-iniciados e repetiu as palavras que não deviam ser proferidas (cf. as referências em Mylonas, p. 272, notas 194 e 195). Alcibíades parodiou as cerimónias secretas e teve de exilar-se; alguns dos seus cúmplices que foram capturados sofreram a pena de morte (Xenofonte, *Helênicas*, I, 4, 14; etc.).

3. Foi graças a Sinésio que chegou até nós um curto fragmento de uma obra de juventude de Aristóteles referente à iniciação aos Mistérios: «Aristóteles cuida que os indivíduos submetidos a uma iniciação não devem aprender alguma coisa, mas experimentar emoções e serem colocados em certos estados de espírito, evidentemente depois de se terem tornado aptos para recebê-los» (*Dio*, ed. Krabinger, t. I, pp. 217-272 = Aristóteles, frag. 15 Rose; traduzido para o francês por Jeanne Croissant, *Aristote et les Mystères*, Paris, 1932, p. 137). Um texto paralelo, citado por Pselo, e publicado por J. Bidez (*Catalogue des manusnuscrits alchimiques grecs*, t. VI, 1928, p. 171), foi exaustivamente analisado por J. Croissant *op. cit.*, pp. 145 s.

Sobre a passagem de Temístio, ver como última fonte de consulta Mylonas, *op. cit.*, pp. 264 s. É excelente a análise das fontes tardias feita por Farnell, *Cults*, III, pp. 176 s.

Sobre o *súnthêma* transmitido por Clemente de Alexandria, ver U. Pestalozza, *Religione Mediterranea. Vecchi e nuovi studi* (Milão, 1951), pp. 216-234 («Ortaggi frutti e pates nei Misteri Eleusini»); Mylonas, *op. cit.*, pp. 294-303; W. Burkert, *Homo necans*, pp. 298 s.

A identificação dos objectos escondidos no cesto e na corbelha deu origem a uma longa controvérsia, que ainda persiste. A. Koerte julgava que a corbelha continha a réplica de uma vulva (*kteís*); ao tocá-la, o *mústès* acreditava renascer como filho de Deméter (ARW, 1915, pp. 116 s.) O. Kern foi ainda mais longe: o *mútês* unia-se à deusa ao tocar o *kteís* com o seu órgão sexual (*Die griechische Mysterien der classischen Zeit*, 1927, p. 10). Em compensação, para A. Dieterich, o que o *mústês* encontrava na corbelha era um falo: ao colocá-lo sobre o peito, ele unia-se à deusa e tornava-se seu filho (*Eine Mythrasliturgie*, 1903, p. 123, *Mutter Erde*, 3ª edição, 1925, pp. 110 s.). Segundo Charles Picard, a corbelha continha um falo e o cesto uma vulva: ao manuseá-los, o *mústês* realizava a união com as deusas («L'épisode de Baubô», RHR, 95, 1927, pp. 237 s.). S. Eitrem fala de uma serpente, de uma romã e de bolos em forma de falo e de vulva («Eleusinia», pp. 140 s.). Tais explicações foram rejeitadas por vários estudiosos: Maas, Farnell, P. Roussel, L. Deubner, W. Otto, Kerényi etc. (ver também Mylonas, p. 296, nota 22). Mas valeria a pena mencionar esses exercícios da exegese histórico-religiosa: eles contribuem para a compreensão do *Zeitgeist* do Ocidente nas três primeiras décadas do século XX.

Quanto às informações sobre as iniciações aos Mistérios, tal como citadas pelos Padres da Igreja, é certo que são reveladas com um objectivo preciso: atacar e desacreditar o paganismo. No entanto, eles não ousavam *inventar*, pois corriam o risco de ser desmentidos pelos autores pagãos. Mas deve-se também levar em conta o facto de que escreviam em pleno sincretismo religioso, e referiam-se essencialmente aos Mistérios helenísticos. Na verdade, como diversos autores neoplatónicos e neopitagóricos proclamavam a unidade de todos os Mistérios, os autores cristãos tomaram emprestado o seu ponto de vista e consideraram como eleusinos rituais pertencentes a Mistérios mais recentes. De mais a mais, os apologetas também compartilhavam a voga helenística da explicação por analogia, o que torna os seus testemunhos ainda mais incertos.

Fogo e cremação em Elêusis. É provável que alguns *mústai* tenham sido incinerados no platô onde se achava o templo, entre 1110 e 700 a.C. (cf. Kerényi, p. 93). Por outro lado, sabe-se da história de um brâmane, Zarmaros ou Zarmanochegos, que, em 20 a.C., no tempo

em que Augusto fez nova visita a Elêusis, pediu para ser iniciado, e, depois de ter assistido à *epopteía*, entrou no fogo e foi consumido pelas chamas (Dio Cássio, LIV, 9, 10; Estrabão, XV, 1, 73; cf. Kerényi, p. 100). Será que se pode identificar nessas cremações rituais a lembrança da «divinização» de Demofonte pelo fogo? Ver também Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha* (Paris, 1965), pp. 68 s.

4. Sobre o culto de Deméter, ver Farnell, *Cults*, III, pp. 38 s.; Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 461 s.

A respeito dos Mistérios de Deméter no resto da Grécia, cf. Nilsson, *Geschichte*, I, p. 478; R. Stiglitz, *Die grossen Goettinnen Arkadiens* (Viena, 1967), pp. 30 s.; G. Zuntz, *Persephone* (Cambridge, 1971), pp. 75 s.

No século I a.C., Diodoro da Sicília (V, 73, 3) referia a seguinte tradição: os habitantes de Creta afirmam que os Mistérios se difundiram a partir da sua ilha, oferecendo como prova o facto de que os segredos comunicados nas iniciações de Elêusis, nos Mistérios de Samotrácia e no culto instituído por Orfeu, eram, em Creta, compartilhados livremente por todos os que desejavam conhecê-los. Desde que autêntica, a informação de Diodoro refere-se provavelmente aos ritos e, sobretudo, ao mitologema que ilustra as relações entre a obra agrícola (o desaparecimento da semente sob a terra, seguido do aparecimento da nova colheita) e o rapto de Perséfone e o seu reencontro com Deméter.

O papel de Dioniso nos Mistérios é controverso. No século IV, Dioniso era identificado com Íaco, personificação do grito emitido (Heródoto, VIII, 65) ou do hino que se cantava (Escolio de Aristófanes, *As Rãs*, 309) na procissão que se dirigia a Elêusis. Segundo Farnell, Sófocles (*Antígona*, 1.119-21, 1.146-52) ensina que Íaco seria Dioniso na sua hipóstase eleusina (*Cults*, III, p. 149). Entretanto Dioniso não parece ter figurado entre as divindades veneradas nos Mistérios (Mylonas, *op. cit.*, p. 238). A sua presença em Elêusis é uma consequência do sincretismo, movimento que se acentuará no período helenístico.

Capítulo XIII

1. A história dos estudos sobre as religiões iranianas foi admiravelmente apresentada por J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster* (Oxford, 1958). Ver também G. Widengren, «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte» (*Numen*, I, 1954, pp. 16-83, II, 1955, pp. 47-134) e Gherardo Gnoli, «Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion» (*in: Problems and Methods of the History of Religions*, org. por U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani, Leyden, 1972, pp. 67-101; o autor refere-se sobretudo às obras publicadas após 1940). Ainda úteis pela rica documentação que contêm: J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism* (Londres, 1913); A. V. William Jackson, *Zoroastrian Studies* (Nova York, 1928), especialmente «The Iranian Religion» (pp. 3-215) e sobretudo L. H. Gray, *The Foundations of Iranian Religions* (Bombaim, 1929; repertório dos factos). As novas orientações na interpretação das religiões iranianas aparecem com o pequeno livro de E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts* (Paris, 1929), H. Lommel, *Die Religion Zarathustra's nach dem Awesta dargestellt* (Tübingen, 1930), a monografia muito pessoal de H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938, G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), G. Dumézil, *Naissances d'archan-*

ges (Paris; ver também *Tarpeia*, Paris, 1947, pp. 33-113); J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre* (Paris, 1948); *id., Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquité* (Paris, 1953). Quatro obras de síntese apareceram recentemente: R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Londres, 1961; ver a crítica de Duchesne-Guillemin, IIJ, 7, 1964, pp. 196-207); J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962); Marjan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, 1963); Geo Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965; trad. franc.: *Les Religions de l'Iran*, Paris, 1968). Os volumes de Duchesne-Guillemin e de Widengren contêm excelentes bibliografias. A interpretação audaciosa de Molé deu lugar a controvérsias, mas a obra é preciosa pelo grande número de traduções de textos. Encontrar-se-ão mais adiante indicações bibliográficas suplementares, relacionadas com assuntos particulares.

Quanto aos textos, estima-se que três quartos do Avesta estão perdidos. Ver o resumo dos trechos que foram conservados em Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pp. 32-40 (cf. *ibid.*, pp. 40-50, um estudo muito aprofundado da fixação do Avesta). A única tradução completa do texto avéstico é a de J. Darmsteter, *Le Zend-Avesta* (Paris, 3 vols., 1892-1893; reimpressão, 1960). Mas «ela é inutilizável para as *gâthâs*» (Duchesne-Guillemin). Entre as traduções mais recentes das *gâthâs* (depois da de Ch. Bartholomae, *Die Gâthâ's des Awesta*, Estrasburgo, 1905, que continua a ser indispensável), lembremos: Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, pp. 166-296 (é esta tradução que citamos no texto); H. Humbach, *Die Gâthâs des Zarathustra*, 2 vols. (Heidelberg, 1959, com paráfrase e notas); cf. também Bernfried Schlerath, «Die Gâthâs des Zarathustra» (*Orientalistische Litteratur-Zeitung*, LVII, 1962, col. 565-589: revisão crítica das exegeses recentes, reproduzida parcialmente em *Zarathustra*, editada por B. Schlerath, Darmstadt, 1970, pp. 336-589); Wolfgang Lentz, *Yasna, 28. Kommentierte Uebersetzung und Komposition-Analyse* (Mainz, 1955). Sobre os *Yashts* e a literatura pelvi, ver mais adiante.

W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?* (Oxford, 1951), criticou vigorosamente a obra do arqueólogo E. Herzfeld, *Zoroaster and his World* (Princeton, 1947), e o livro de H. S. Nyberg. (No prefácio da nova edição de *Rel. d. alten Iran*, Nyberg respondeu às críticas de Henning e precisou a sua posição).

A cronologia tradicional de Zaratustra foi rejeitada por Molé (*op. cit.*, pp. 530 s.) e Gherardo Gnoli (ver, em último lugar, «Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi», *in: La Persia nel Medioevo*, Roma, Accademia dei Lincei, 1971, pp. 1-27, especialmente pp. 9 s.). Uma bibliografia crítica do problema encontra-se no artigo de O. Klima, «The Date of Zoroaster» (*Ar. Or.* 27, 1959, pp. 556-64).

Sobre as «sociedades de homens» arianas, ver Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938) e G. Widengren, *Rel. de l'Iran*, pp. 39 s. (com a bibliografia recente). O livro de Widengren contém um resumo explicativo das ideias e crenças pré-zoroastrianas; cf. pp. 23-78.

2. Sobre a transformação de uma personagem histórica em arquétipo, ver os exemplos citados e comentados em *Le Mythe de l'éternel Retour* (2ª ed., 1968), pp. 52 s. A elaboração da lenda de Zaratustra foi apresentada por Duchesne-Guillemin, *La religion*, pp. 337 s.

Na sua obra *Culte, mythe et cosmologie*, Marjan Molé esforça-se por reconstituir a imagem de Zaratustra no Avesta não-gâthico. «Ele é exaltado sobretudo por ter oferecido sacrifícios correctos, por ter pronunciado certas fórmulas eficazes, por tê-las transmitido aos homens que doravante sabem como proteger o gado, a água e as plantas, e não por ter ensinado uma doutrina nova. Essa imagem lembra antes a de um Orfeu ou de um Zálmoxis que a de um profeta semítico» (Molé, «Réponse à M. Duchesne-Guillemin», *Numen*, 1961, p. 53). Molé reconhece que nada pode dizer sobre a historicidade de Zaratustra (*ibid.*, pp. 53 s., cf. *Culte, mythe et cosmologie*, pp. 530 s.). Em toda a tradição mazdeísta, Zaratustra é o protótipo do sacerdote, enquanto Vishtaspa é o protótipo do iniciado. Acrescentemos, porém, que tudo isso não exclui a historicidade da personagem conhecida sob o nome de Zaratustra.

Gherardo Gnoli compartilha uma posição similar: a doutrina transmitida nas *gâthâs*, sob o nome de Zaratustra, compreende apenas um aspecto do mazdeísmo, principalmente o seu aspecto esotérico, isto é, a tradição sacerdotal e iniciatória reservada às elites religiosas. Em compensação, o mazdeísmo praticado pelos Aquemênidas representa o culto público, celebrado em favor do Estado e do soberano. Cf. Gnoli, «Politica religiosa», pp. 17, s.; *id.*, «La Religione persiana» (*in: Storia della Religioni*, 6ª edição, Turin, 1971, pp. 235-292), espec. pp. 247 s.

Uma análise sugestiva da vocação religiosa de Zaratustra foi dada por K. Rudolph, «Zarathustra-Priester und Prophet» (*Numen* 8, 1961, pp. 81-116).

3. H. S. Nyberg foi o primeiro a insistir no êxtase «xamânico» de Zaratustra; cf. *Die Religionen des alten Irans*, pp. 177 s. G. Widengren retomou a análise dos elementos xamânicos no zoroastrismo; ver *Stand u. Aufgaben*, pp. 90 s.; *Les religions de l'Iran*, pp. 88s. Ver também M. Eliade, *Le Chamanisme* (2ª edição 1968), 312-315. Uma excelente análise e uma interpretação ponderada dos elementos extáticos em Zaratustra foi fornecida por Alessandro Bausani, *Persia religiosa* (Milão, 1959), pp. 38 s.

4. Geroges Dumézil identificou nos Amesha Spenta os substitutos sublimados dos deuses funcionais indo-iranianos; cf. *Naissances d'Archanges* (Paris, 1945), capítulos II-V; *Tarpeia* (1947), pp. 33-113; *Idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelas, 1958), pp. 40 s. Ver também Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pp. 171 s., 193 s.; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, pp. 28 s. Entre os iranizantes que rejeitam a hipótese de Dumézil, citemos Zaehner e Gnoli.

Sobre Aúra-Mazda, ver os capítulos respectivos nas obras de Duchesne-Guillemin, Widengren, Zaehner, Molé etc. F. B. J. Kuiper, «Avestan Mazdâ» (IIJ, I, 1957 pp. 86-95), mostrou que o sentido do nome é o «Senhor inteligente, instruído» («aquele que conhece»). Ver também I. Gershevitch, «Zoroaster's, own Contribuition» (JNES, 23, 1964, pp. 12-38).

Sobre a criação, cf. G. Gnoli, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione» (*Annali dell'Instituto Orientale di Napoli*, N. S., 13, 1963, pp. 163-93).

Antoine Meillet insistiu sobre o carácter social da reforma zoroastriana (contraste entre o agricultor e o nómada, oposição entre os aristocratas guerreiros e os cultivadores); cf. *Trois conférences sur les Cathas de l'Avesta* (Paris, 1925).

A respeito do célebre «Lamento da Alma do Boi» (*Yasna*, 29), cf. a dissertação de G. Dumézil no *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (Classe de Letras), 1965, I, pp. 23--51. O autor rejeita as interpretações propostas por alguns eruditos (H. Lommel, M. Molé) segundo as quais esse «Lamento» seria solidário de um mito cosmogónico que implicava a imolação de um Boi Primordial (cf. pp. 33 s.). Com efeito, tratava-se «da condição, dos riscos permanentes dos bovinos em sociedades ainda mal sedentarizadas onde, com seus senhores pastores-agricultores, são expostos às crueldades de outros grupos de homens» (p. 36).

Sobre o «crime de Yima» (o alimento de carne), ver Dumézil, *Mythe et Epopée*, II (1971), pp. 312 s.

No que se refere ao culto do *haoma*, é provável que o ataque de Zaratustra (*Yasna*, 33: 44) vise mais os excessos orgiásticos do que o sacrifício em si mesmo. Sobre o *haoma* no Avesta *gâthico* e *pós-gâthico*, ver Zaehner, *op. cit.*, pp. 85 s.; Molé, *op. cit.*, pp. 229 s.; G. Gnoli, «Licht-symbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erloeser-Mythos» (*Antaios*, 8, 1967 pp. 528-49); *id.*, «Problems and Prospects», pp. 74 s., com uma bibliografia recente; M. Boyce, «Haoma, Priest of the Sacrifice» (*W. B. Henning Memorial Volume*, Londres, 1970, pp. 62-80).

Sobre os sacrifícios de animais praticados em benefício dos leigos, cf. M. Boyce, «*Âtas-zôhr* and *Âb-zôhr*», JRAS, 1966, pp. 100-18; Gnoli, «Questioni sull'interpretazione della dottrina gâthica» (*Annali dell'Instituto Orientale di Napoli*, 31, 1971, pp. 341-370), pp. 350 s.

Sobre o qualificativo «boiadeiro», cf. G. C. Cameron, «Zoroaster the Herdsman» (IIJ, 10, 1968, pp. 261-81) e as considerações de Gnoli, «Questioni sull'interpretazione», pp. 351 s.

Sobre a «ponte Cinvat», cf. mais adiante, § 111.

5. Sobre a «Renovação» (*fraso-kereti*) do mundo, cf. Molé, *Culte, mythe et cosmogonie*, *s. v.*

Sobre o carácter «filosófico» da mensagem de Zaratustra, ver A. Pagliano, «L'idealismo zarathustriano» (SMSR, 33, 1962, pp. 3-23).

Sobre os textos que descrevem o ritual do fogo, ver Duchesne-Guillemin, *La Religion*, pp. 79 s.; cf. também Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund, 1967). Conhece-se a classificação em dois, três ou cinco fogos sagrados; a última distingue o fogo que brilha diante do Senhor, os fogos, que se encontram no corpo dos homens e dos animais, nas plantas e nas nuvens, enfim o fogo que é utilizado para o trabalho. A *Chândogya-Upanishad* leva também em conta três fogos sacrificais e cinco fogos naturais; cf. Duchesne--Guillemin, «Heraclitus and Iran» (HR, 3, 1963, pp. 34-49), pp. 38-39.

Gherardo Gnoli apresentou a sua interpretação do sacrifício (*yasna*) em vários trabalhos: «Lo stato di 'maga'» (*Annali del Instituto Orientale di Napoli*, N. S., 15, 1965, pp. 105-117); «La gnosi iranica. Per una impostazione nuova del problema» (em: *Le Origine dello Gnosticismo*, ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1967, pp. 281-90), especialmente pp. 287 s.; «Questioni sull'interpretazione della dottrina gâthica», pp. 358 s.

Sobre o *xvarenah*, ver Duchesne-Guillemin, «Le *xvarenah*» (*Annali del Instituto Orientale di Napoli*, Sezione Linguistica, 5, 1963, pp. 19-31); G. Gnoli, «Lichtsymbolik in Alt-Iran», pp. 99 s.; *id.*, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo» (*Annali... di Napoli*, N. S., 12, 1962, pp. 95-128); M. Eliade, «Sprit, Light and Seed» (HR, 11, 1971, pp. 1-30), esp. pp. 13-16.

6. Sobre a demonização dos *daêvas*, ver G. Widengren, *op. cit.*, pp. 36 s., 97, 137 s.; Duchesne-Guillemin, *Religion*, pp. 189 s. E. Benveniste demonstrara que a demonização dos *daêvas* não era tipicamente zoroastriana; cf. *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts* (Paris, 1929), pp. 39 s. Ver em último lugar Gnoli, «Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion», pp. 75 s.

Sobre o dualismo religioso iraniano, ver Ugo Bianchi, *Zaman i Ohrmazd* (Turim, 1958). Segundo esse autor, o «dualismo total» não deve ser considerado posterior a Zaratustra (*op. cit.*, p. 25).

Sobre as relações entre a religião dos Aqueménidas e o zoroastrismo, ver a história da controvérsia em Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, pp. 52 s.; *id.*, *La Religion de l'Iran Antique*, pp. 165 s. O zoroastrismo dos Aqueménidas é admitido, entre outros, por Kaj Barr, G. Cameron, Ilya Gershevitch. Ver a crítica dessa posição em G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pp. 166-174. Marjan Molé elimina o problema do zoroastrismo dos Aqueménidas, pressupondo a coexistência da totalidade dos estados de religião; ver *Culte, Mythe et Cosmologie*. sobretudo pp. 26-36. Cf. G. Gnoli, «Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alla luce di una recente teoria» (SMSR, 1964, 35, pp. 293 s.). Para a crítica do «calendário zoroastriano», ver E. Bickerman, «The 'Zoroastrian' Calendar» (*Ar. Or.*, 35, 1976, pp. 197-207).

A melhor edição das inscrições aqueménidas, acompanhada de uma tradução, foi dada por R. G. Kent, *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon* (2ª edição, Newhaven, 1953).

Uma nova inscrição de Xerxes I, descoberta em 1967 perto de Persépolis, foi traduzida e comentada por Manfred Mayrhofer, «Xerxes Koenig der Koenige» (*Almanach der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, 119, 1969, pp. 158-170). *Ver Ibid.*, p. 163, nota 14, uma contribuição à bibliografia do zoroastrismo dos Aqueménidas. Ver também «Une statue de Darius découverte à Suse» (JA, 1972, pp. 235-66; estudo redigido por vários autores).

Sobre o problema da realeza iraniana, ver G. Widengren, «The Sacral Kingship in Iran» (*in: La regalità sacra*, Leiden, 1959, pp. 242-57); *id.*, «La légende royale de l'Iran antique» (*in: Hommage à Georges Dumézil*, Bruxelas, 1960, pp. 225-237); *id., Les Religions de l'Iran*, pp. 73 s., 117 s., 266 s. As influências mesopotâmicas sobre a concepção iraniana da realeza, indicadas por Widengren e outros estudiosos, são também assinaladas por Gnoli (*Ex Orbi Religionum, Studia Geo Widengren oblata*, Leyden, 1972, II, pp. 94 s.).

Ver também J. Wolski, «Les Acheménides et les Arsacides, contribuitions à la formation des traditions iraniennes» (*Syria*, 43, 1966, pp. 65-89).

Sobre a encenação iniciatória susceptível de ser decifrada na saga de Ciro, ver Gehard Binder, *Die Aussetzung des Koenigs-kindes: Kyros und Romulus* (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 10, Meisenheim am Glan, 1964), esp. pp. 17-39, 58 s., 116 s.

7. Sobre a função ritual de Persépolis – cidade sagrada, construída por Dario para a celebração do *Nawrôz* – ver R. Ghirshman, «A propos de Persépolis», (*Artibus Asiae*, 20, 1957, pp. 265-78); A. U. Pope, «Persepolis, a Ritual City» (*Archaeology*, 10, 1957, pp. 123-30); K. Erdmann, «Persepolis: Daten und Deutungen» (*Mitt. d. deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, nº 92, 1960, pp. 21-47.

Sobre as relações entre os mitos indo-europeus da «criança abandonada», o combate ritual contra os dragões, a fundação das cidades e a cosmogonia, ver Gerhard Binder, *Die Ausetzung des Koenigskindes*, pp. 58 s.

Sobre o *Nawrôz*, cf. Eliade, *Le Mythe de l'éternel Retour*, pp. 80 s.; Widengren, *Rel. de l'Iran*, pp. 58 s.

8. Sobre o problema dos Magos e as suas relações com o zoroastrismo, ver G. Messina, *Die Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (Roma, 1930); Widengren *op. cit.*, pp. 134 s., 147 s., 156 s., 221 s.; Zaehner, *Dawn and Twilight*, pp. 160 s. 189 s. Segundo a opinião admitida por inúmeros estudiosos, os Magos eram originalmente uma casta sacerdotal dos medas. Após a sua «conversão» ao mazdeísmo, eles emigraram para o Ocidente do Império. Segundo Widengren (*op. cit.*, p. 136), o tratado *Vîdêvdât* (= *Vendidad*) reflecte as ideias, as crenças e as perspectivas rituais dos Magos. O mesmo autor pensa que Zurvan (cf.tomo II) era uma divindade adorada pelos Magos (*ibid.*, pp. 175 s.).

Para uma apresentação nova da proto-história dos citas, ver S. P. Tolstov, «Les Scythes de l'Aral et le Khorezm», *Iranica Antiqua*, I, 1961, pp. 42-92.

Sobre a ideologia tripartida entre os citas, ver G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, I, pp. 439-575 (síntese dos trabalhos anteriores). Sobre o xamanismo dos citas, cf. Karl Meuli, «Scythica» (*Hermes*, 70, 1935, pp. 121-79) e M. Eliade, *Le Chamanisme* (2ª edição, 1968), pp. 310 s.

9. Ao contrário das *gâthâs* em verso de Zaratustra, o *Yasna-de-sete-capítulos* é escrito em prosa. Sobre esse texto, ver O. G. von Wesendonk, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptanhaiti* (Bonn, 1931); Nyberg, *Die Religionen d. alten Irans*, pp. 275 s., Zaehner, *Dawn and Twilight*, pp. 62 s.; Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 215 s.

Os *Yashts* foram traduzidos por H. Lommel, *Die Yästs des Awesta* (Göttingen-Leipzig, 1927). O *Hôm Yasht* foi traduzido por J. M. Unvala, *Neryosangh's Sanskrit Version of the Hôm Yast (Yasna IX-XI) with the Original Avesta and its Pahlavi Version* (Viena, 1924). Em seu livro *Vayu*, I (Uppsala, 1941, pp. 1-95), Stig Wikander fez uma tradução alemã do *Yasht* XI, seguida de um comentário histórico-religioso.

10. O *Yasht* X foi traduzido e abundantemente comentado por I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge, 1959). Cf. F. B. J. Kuiper, «Remarks on the Avestan Hymn to Mithra», IIJ, 5, 1961, pp. 36-60; Ugo Bianchi, *in* SMSR, 34, 1963, pp. 103-119.

Ver também G. Gnoli, «La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico», SMSR, 34, 1963, pp. 237 s.

11. Sobre o *yazata* Tistrya (personificação da estrela Sírio) e o sacrifício que lhe oferece Aúra-Mazda, ver G. Gnoli, «Note sur Yasht VIII, 23-52», SMSR, 34, 1963, pp.91--101.

12. As fontes utilizadas nos § 111 e 112 são redigidas, em grande parte, em pelvi. Seria inútil insistir nos problemas cronológicos ainda pendentes. O leitor encontrará uma exposição clara no livro de Duchesne-Guillemin, *La Religion de L'Iran ancien*, pp. 40 s. Uma tradução quase integral dos livros pelvis foi feita por E. W. West, *Pahlavi Texts* (Sacred Books of the East, vols. V, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII, Oxford, 1888-1897). A tradução está ultrapassada, mas existem traduções mais recentes do *Bundahisn*, de alguns trechos do *Denkart* e de outros livros pelvis; cf. Zaehner, *Dawn and Twilight*, p. 342, e sobretudo Duchesne-Guillemin, *La Religion*, pp. 52-53, que dá o resumo de cada obra e anota as edições e os fragmentos traduzidos. Ver também a bibliografia estabelecida por Colpe, «Altiran-Einleitung», *in W. d. M.*, 12. Lieferung (1974), pp. 197 s.

As crenças concernentes à pós-existência foram analisadas por Nathan Söderblom, *La Vie future d'aprés le mazdéisme* (Paris, 1901) e J. D. C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life* (Nova York, 1926); ver uma focalização recente em Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pp. 52 s., 124 s., 192 s. O estudo de W. Bousset, «Die Himmelsreise der Seele» (ARW, 4, 1910, pp. 136-69, 229-73, reimpressão, 1960), continua a ser indispensável

O *Hâdôxt Nask* foi traduzido e comentado diversas vezes depois de Söderblom, (*La vie future*, pp. 82-88). Ver, *inter alia*, Karl F. Geldner, *Die Zoroastrische Religion (= Religionsgeschichtliches Lesebuch*, I, Tübingen, 1926), pp. 42-44; Carsten Colpe, *Die religions geschichtliche Schule* (Göttingen, 1961), pp. 126-29; G. Widengren, *Iranische Geisteswelt* (Baden-Baden, 1961), pp. 171-77. Contra as ressalvas de Carsten Colpe (*Die religionsgeschichtliche Schule*, pp. 121 s.), G. Widengren mostrou que se trata de um texto antigo, cuja língua se aproxima daquela das *gâthâs*; cf. OLZ, col. 533-48; *id.*, «Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions» (*in: Le Origini dello gnosticismo*, ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1964, pp. 28-60), pp. 49 s.; *Les Religions de l'Iran*, pp. 124 s. Ver também L. H. Gray, «A Suggested Restoration of the *Hâdôxt Nask*» (JAOS, 67, 1947, pp. 14-23).

A interpretação da *dâenâ* deu lugar a controvérsias; cf. Gnoli, «Questionu sull'interpretazione...», pp. 361 s. O termo, que acabou por designar «religião», provavelmente deriva da raíz *dây-*, «ver», e deve ser aproximado do védico *dhîh*, «visão»; cf. Humbach, *Die Gâthâs des Zarathustra*, I, pp. 56-58; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (Haia, 1963), pp.259--65. A significação original é solidária das concepções indo-iranianas da visão interior; cf. Gnoli, «Questioni», p. 363, No seu sentido individual, a *dâenâ* é considerada uma faculdade ao mesmo tempo humana e divina (personificada no *pâredros* de Aúra-Mazda); a significação colectiva indica a soma de todas as *dâenâs* individuais, isto é, as *dâenâs* dos fiéis que compartilham as mesmas doutrinas e praticam os mesmos ritos, «um ser colectivo» espiritual, a «religião ou a 'Igreja mazdeísta'» enquanto comunidade dos fiéis; cf. Gnoli, p. 365.

Sobre o simbolismo iniciatório da ponte Cinvat e a significação da *dâenâ*, ver H. Corbin, *Terre céleste et Corps de Résurrection* (Paris, 1960), pp. 68 s.; M. Molé, «Dâenâ, le pont Cinvat et l'iniciation dans le Mazdéisme» (RHR, 158, 1960, pp. 155-85).

Sobre os paralelos da ponte de Cinvat, ver Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 375 s. (A Ponte e a «Travessia difícil»); cf. Duchesne-Guillemin, *Religion*, pp. 333 s. As tradições da Idade Média ocidental são examinadas por Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter* (Diss. Univ. Wien. nº 104, Viena, 1973).

13. O mito do *vara* de Yima e do inverno catastrófico foi estudado por Söderblom, *La vie future*, pp. 169-182; A. Christensen, *Les types du premier Homme et du premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. I-II (Leyden-Uppsala, 1917-1934), II, pp. 165, e *Passim* Ver também G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, II, 246 s., 282 s.

Para um estudo comparativo do «fim do mundo», ver A. Olrik, *Ragnarök* (trad. alemã de W. Ranisch, 1922).

Sobre as *fravashis*, ver N. Söderblom, *Les Fravashis. Etude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts* (Paris, 1899, extraído da RHR, t. XXXIX). O termo não é atestado nas *gâthâs* (que falam, em compensação, na *dâenâ*). As *fravashis* retornam à Terra nos últimos dias do ano; cf. *Yasht* 13: 49; al Bîrûnî, *Chronology of Ancient Nations* (Londres, 1879, trad. de H. Sachau), p. 210; Widengren, *Religions*, p. 38. A crença é arcaica e de difusão universal; cf. Eliade, *Le Mythe de l'éternel Retour*, pp. 80 s.

No que toca ao aspecto guerreiro das *fravashis*, G. Dumézil ressaltou certas analogias com os Maruts; cf. «Visnu et les Maruts à travers la réforme zoroastrienne» (JA, 242, 1953, pp. 1-25), pp. 21 s.

Mas as *fravashis* são também o «duplo» celeste dos homens do passado, do presente e do futuro (*Yasna*, 24:5); segundo algumas fontes (cf. *Yasht*, 13: 82-84), os Amesha Spenta têm igualmente as suas *fravashis*. Numa passagem do *Vîdêvdât* (XIX, 46-48), Zaratustra ensina a evocar a *fravashi* de Aúra-Mazda. Trata-se de uma concepção audaciosa e enigmática; mas, como assinala Bausani (*La Persia religiosa*, p. 68), a idéia não foi aprofundada.

Capítulo XIV

1. Sobre a realeza israelita, ver J. Pederson, *Israel: its Life and Culture*, I-IV (Londres-Copenhague, 1926, 1940). I-II, pp. 41 s.; G. von Rad, *Old Testament Theology*, I (Nova York, 1926), pp. 306 s.; G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville, 1972), pp. 122 s. (com rica bibliografia, pp. 122-23, 139-40); H. Ringgren, *La religion d'Israel*, pp. 235 s. (apresentação crítica da «Escola de Uppsala»); J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israelite* (Roma, 1954); Geo Widengren, *Sakrales Koenigtum im Alten Testament u. im Judentum* (Stuttgart, 1955), *id.* «King and Covenant», JSS, 2, 1957, pp. 1-32; M. Noth, «Gott, Koenig u. Volk im Alten Testament» (=*Gesammelte Studien*, 1957, pp. 188--229); G. von Rad, «Das Judaeische Koenigsritual» (*in: Gesammelte Schriften*, 1958, pp. 205--213); R. de Vaux. «Le roi d'Israel, vassal de Yahvé» (*in: Mélanges E. Tisserant*, I, 1964, pp. 119-33); A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (2ª ed., 1967). Para um estudo comparativo, ver Sidney Smith, «The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms», *in: Myth, Ritual and Kingship*, [org.] S. H. Hooke (Oxford, 1958), pp. 22-73; e sobretudo K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Koenigsideologie im Alten Testament* (Leiden, 1961), e I. Seibert, *Hirt-Herde-Koenig* (Berlim, 1969).

Sobre David e Salomão, ver Fohrer, *op. cit.*, pp. 125 s.; R. A. Carlson, *David, the Chosen King* (1965); G.W. Ahlström, «Salomon, the Chosen One», HR, 8, 1968, pp. 93-100.

Sobre o simbolismo do Templo de Jerusalém e a respeito da importância do culto real, ver: N. Poulssen, *Koenig und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testament* (Stuttgart, 1967); G. W. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Koenigs* (Lund, 1959); Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*. I: *Der Tempel Salomos* (Leiden, 1970). Ver também J. Schreiner, *Sion-Jerusalem. Jahwes Koenigssitz* (Munique, 1963); F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem* (Berlim, 1970); E. L. Ehrlich, *Die Kultsymbolik im Alten Testament u. im nachbiblischen Judentum* (Stuttgart, 1959); H. J. Hermisson, *Sprache u. Ritus im altisraelitischen Kult* (Neukirchen-Vluyn, 1965).

2. Sobre os «Salmos da Entronização», ver S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II: *Das Thronbesteigungsfest Jahwaes u. der Ursprung der Eschatologie* (Christiania, 1922). Sobre a função cultual dos Salmos, ver S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, I-II (Nova-York-Oxford, 1962); H. Ringgren, *Faith of the Psalmist* (Filadélfia, 1963); H. Zirker, *Die Kultische Vergegenwaertigung der Vergangenheit in den Psalmen* (Bonn, 1964); C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms* (Richmond, 1965). Cf. também O. Keel, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image des Widersacher in den Individualpsalmen* (Stuttgart, 1969).

Sobre Jeová enquanto «Deus Vivo», ver G. von Rad, *Old Testament Theology*, I, pp. 306 s.; O. Eissfeldt, *The Old Testament*, pp. 102 s.; H. Ringgren, *La religion d'Israel*, pp. 99 s.; G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 164 s. Cf. também H. Ringgren, *World and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities in the Ancient Near East* (Lund, 1947). Sobre as concepções israelitas do ser vivo e do «sopro-espírito», ver Daniel Lys, *Rûach* (Paris, 1962).

Sobre a ideia da ressureição, ver: H. Riesenfeld, *The Ressurection in Ezequiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings* (Uppsala, 1948); Widengren, *Sakrales Koenigtum*, pp. 45 s.

3. O livro de Jó é constituído de um prólogo e de um epílogo em prosa, e de uma parte central em verso, que compreende os diálogos de Jó e de seus amigos. Existe uma certa divergência entre as partes em verso e as partes em prosa.

Da enorme literatura sobre Jó destaquemos: O. Eissfeldt, *The Old Testament*, pp. 454 s., 764 s. (bibliografia); G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob* (1963); S. Terrien, *Job* (Neuchâtel, 1963); J. Pedersen, «Scepticisme israélite», RH Ph R, 10, 1930, pp. 317-70; P. Humbert, «Le modernisme de Job», VT Suppl. 3, 1955, 150-61; H. H. Rowley, «The Book of Job and its Meaning' (= *From Moses to Qumran*, 1963, pp. 141-83).

4. Sobre Elias, ver G. von Rad, *Old Testament Theology*, II, pp. 14-31; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, pp. 230 s. (nota 15, bibliogafia); L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship* (1968) e os dois volumes dos *Etudes Carmélitaines: Elie de Prophète*. I: *Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes*; II: *Au Carmel, dans le Judaisme et l'Islam* (Paris, 1956). Cf. sobretudo P. Marie-Joseph Stiassny, «Le prophète Elie dans le Judaisme», II, pp. 199-255.

Sobre os profetas cultuais, ver: A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala, 1945); H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 144-175; J. Jeremias, *Kultprophetie u. Gerichtsverkündigung in der spaeteren Koenigzeit Israels* (Newkirchen-Vluyn, 1970).

Sobre as relações entre os reis e os profetas cultuais, ver J. Pederson, *Israel*, I-II, pp. 124 s.; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 217 s, 237 s.

A literatura recente sobre o profetismo vétero-testamentário é analisada nos estudos de H. H. Rowley, «The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study» (*Harvard Theological Review*, 38, 1945, pp. 1-38) e G. Fohrer, «Neuere Literatur zur Alttestamentlichen Prophetie» (*Theologische Rundschau*, 1951, pp. 277-346; 1952, pp. 192-97; 295-361); *id.*, «Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie» (*ibid.*, 1962, pp. 1-75; 235-97; 301-74). Para uma exposição sucinta, ver G. von Rad, *Theology*, II, pp. 50 s.; Fohrer, *History of Israelite Religion*, pp. 230 s. Cf. também S. Mowinckel, «The 'Sprit' and the 'Word' in the Pre-Exilic Reforming Prophets» (*Journal of Biblical Literature*, 53, 1934, pp. 199-227); André Neher, *L'essence du prophétisme* (Paris, 1955), pp. 85-178 (os limites hebraicos da profecia), 179-350 (a profecia vivida); Claude Tesmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israel* (Paris, 1958).

Sobre a significação simbólica dos actos executados pelos profetas, ver G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (2ª ed., 1968).

4. Sobre Amós e Oseias, ver G. von Rad, II, pp. 129-146; Ringgren, *Historie*, pp. 278 s.; Fohrer, *History of Israelite Religion*, pp. 243-61; H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche* (Uppsala, 1935); A. Caquot, «Osée et la royauté» (RH Ph R, 41, 1961, pp. 123-46); E. Jacob, «L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée» (RH Ph R, 43, 1963, pp. 250-59).

5. Sobre Isaías, ver O. Eissfeldt, *The Old Testament*, pp. 303-346 (pp. 303-304, bibliografia); G. von Rad, II, pp. 147-69; Fohrer, *History*..., pp. 251-57. Cf. também S. H. Blank, *Prophetic Faith in Isaiah* (1958). Miqueias de Morehet, contemporâneo mais jovem de Isaías, pregou provavelmente entre 725 e 711. Os seus oito discursos encontram-se nos três primeiros capítulos do seu livro. Alguns fragmentos (1:16; 2:4-5; 10, 12-14), assim como outras secções, são acréscimos pós-exílicos. Miquéias não se interessa pela política internacional, mas ataca as iniquidades sociais e a depravação moral de Judá. A punição não tardará. O país será devastado (5:10; 6:16) e «Sião será lavrada como um campo, Jerusalém será reduzida a um monte de escombros e a montanha do Templo tornar-se-á como um elevado bosque» (3:12). Nos acréscimos pós-exílicos encontra-se um trecho messiânico: de Belém «nascerá aquele que deve reinar sobre Israel»; então Assur será vencido e o rei «estenderá o seu poder até aos confins da terra. E ele será a paz» (5:1-5). Ver Fohrer, *History*, p. 257, nota 20 (bibliografia sobre Miqueias).

No último terço do século VII três «pequenos profetas» exercem a sua função: Sofonias, Habacuque e Naum. O primeiro merece atenção pelo vigor com que anuncia a iminência do «dia de Jeová»: «Está próximo o grande dia de Jeová!... Esse será um dia de ira, um dia de tribulação e angústia, de calamidade e miséria» etc. (1:14 s.).

6. Sobre Jeremias, ver G. von Rad, II, pp. 188-199, Eissfeldt, pp. 346-364, 717--18 (com rica bibliografia); Fohrer *History*..., pp. 188-199.

7. Sobre Ezequiel, ver G. von Rad, II, pp. 220-37; Eissfeldt, pp. 365-81 (rica bibliografia, pp. 365-69, 758); C. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezequiel* (1952); *id., History*..., pp. 316-21. Ver também J. Steinmann, *Le prophète Ezéchiel et les débus de l'exil* (1953); T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (1955).

8. Sobre o conceito do «Dia de Jeová, ver G. von Rad, «The Origin of the Concept of the Day of Yahweh» (JSS, 4, 1959, pp. 97-108); *id., Old Testament Theology*, II, pp. 119-125.

Sobre o Rei do futuro, o Messias, ver S. Mowinckel, *He that Cometh* (Nova York, 1954), pp. 96 s., 155 s.

Sobre a valorização religiosa da história entre os Profetas, cf. M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* (nova edição), pp. 122 s.

Capítulo XV

1. A história das interpretações de Dioniso constitui o objecto de uma tese de doutoramento ainda inédita: Mark McGinty, *Approaches to Dionysos: A Study of the Methodological Pressuppositions in the Various Theories of Greek Religion as Illustrated in the Study of Dionysos* (711 páginas, Universidade de Chicago, Dezembro de 1972). O autor discute as interpretações de Fr. Nietzsche (*Die Geburt der Tragoedie*, 1871), Erwin Rohde (*Psyche*, 1894; trad. francesa, Payot, 1928), Jane Harrison (*Prolegomena*, 1901; *Themis*, 1912), Martin P. Nilsson (sobretudo *Geschichte d. griechische Religion*, I, pp. 571 s., *The Mynoan-Mycenian Religion*, 1927; 2ª ed., 19500) Walter Otto (*Dionysos*, 1933; utilizamos a tradução inglesa de R. B. Palmer, Bloomington e Londres, 1965), E. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951) e W. K. Guthrie. Em francês existe a admirável obra de H. Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus* (Payot, 1951), com rica bibliografia (pp. 483-504).

Sobre a etimologia de Sêmele, cf. P. Kretschmer, *Aus der Anomia* (1890), pp. 17 s. Kretschmer ligou o vocábulo trácio-frígio Semelô, atestado nas inscrições funerárias frígias da época imperial e que designam a Deusa Terra, ao eslavo *zemljia*, «terra» e Zemyna, o nome lituano da deusa ctoniana. A etimologia foi aceite por Nilsson, *Myn-Mycenian Rel.*, p. 567, e Wilamowitz, *Der Glaube d. Hellenen*, II, p. 60, e rejeitada, entre outros, por Otto, *Dionysos*, pp. 69 s.

Há um século os estudiosos tentaram explicar a «perseguição» de Dioniso mediante a história da penetração do seu culto na Grécia; implicitamente, o deus era considerado «estrangeiro», vindo da Trácia (*ex.*, Rohde) ou da Frígia (*ex.*, Nilsson). Depois de ter sido descoberto o seu nome nas inscrições micénicas, vários autores passaram a defender a origem cretense de Dioniso; ver Karl Kerényi, «Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung» (*in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein Westfalen*, Colónia, 1956), pp. 6 s.; *id. Der Frühe Dionysos* (1960); cf. as notas de Pestalozza, «Motivi matriarcali in Etolia ed Epiro» (*Rendiconti Ist. Lomb. di Scienze e Lettere*, Milão, vol. 87, 1957, pp. 583-622, estudo republicano em *Nuovi saggi di religione mediterranea*,

Florença, 1964, pp. 257-295), pp. 272-73, nota 3. Ver também T.B.L. Webster, «Some Thoughts on the Prehistory of Greek Drama» (*Bull. of the Inst. of Classical Studies*, Univ. de Londres, 5, 1958, pp. 43-48); G. van Hoorn, «Dionysos et ariadne» (*Mnemosyne*, 12, 1959, pp. 193-197) e, sobretudo, J. Puhvel, «Eleuther and Oinoâtis», *in: Mycenian Studies*. E. L. Bennett, Jr. Org. (Madison, 1964), pp. 161-170.

2. As festas em honra de Dioniso são analisadas por Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 25 s., 484 s. (bibliografia). Ver também (sobre as Lenéias) M. P. Nilsson, *Griechische Feste* (Leipzig, 1906), pp. 275 s.; L. Deubner, *Attische Feste* (Berlim, 1932), pp. 125 s. Sobre as Antestérias, ver Jeanmaire, pp. 48-56 e 486 (bibliografia).

Sobre a função religiosa dos concursos e dos combates rituais, cf. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, pp. 315 s.

Sobre o tema mítico-ritual do retorno periódico dos mortos, cf. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 155 s.; V. Lanternari, *La Grande Festa* (Milão, 1959), pp. 411 s.

3. E. R. Dodds analisou, num ângulo comparativo, alguns traços especificamente dionisíacos descritos em *As Bacantes* (a orîbase [ορειβασία], isto é, a excursão «à montanha», as danças frenéticas, o menadismo, o ataque das aldeias), mostrando que se trata de ritos e de costumes atestados por toda a Grécia, antes e depois de Eurípides; cf. «Maenadism in the *Bacchae*», *Harvard Theological Review*, 33, 1940, pp. 155-176. Jeanmaire continuou a pesquisa fora dos limites da Grécia: cf. *Dionysos*, pp. 119 s. (o *zar* e o *buri*, na África do Norte, Arábia e Abissínia). Na Grécia, conhecem-se exemplos de *manía* provocada por outros deuses; cf. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 109 s. Farnel reuniu as menções de sacrifícios humanos e de canibalismo ritual; cf. *Cults*, V, pp. 167-71. Sobre o coribantismo, ver Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 123 s. e o estudo comparativo de Ernesto de Martino, *La Terra del rimorso* (Milão, 1961), pp. 220 s. Para uma interpretação ritual do episódio de Penteu, ver Clara Gallini, «Il travestismo ritual di Penteo», SMSR, 34, 1967, pp. 211 s.

Os ritos do despedaçamento (*sparagmós*) e do consumo de carne crua (*ômophagía*) caracterizam a seita muçulmana dos aissâua (Isâwîya); ver R. Eissler, «Nachleben dionysischen Mysterirnritus»», ARW, 1928, pp. 172-183, que foi o primeiro a utilizar o livro de René Brunel, *Essai sur la confrérie religieuse des Aissaoua au Maroc* (Paris, 1926); cf. também Eisler, *Man into Wolf* (Londres, 1951), pp. 112 s.; Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 259 s.

Sobre a sobrevivência do sacrifício do touro na Trácia, ver C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace* (Atenas, 1949), pp. 50.

4. Examinaremos novamente o Mistério dionisíaco no capítulo dedicado às religiões na época helenística (tomo II). Certas significações do mito do desmembramento da criança Dioniso-Zagreu serão discutidas no capítulo sobre o Orfismo (tomo II).

Sobre os brinquedos com os quais os Titãs atraíram a criança Dioniso-Zagreu, ver Jane Harrison, *Themis*, pp. 61 s.; R. Pettazoni, *I Misteri* (Bolonha, 1924), pp. 19 s.; Jeanmaire, *Dionysos*, p. 383 (a propósito do papiro de Fayum). Convém precisar que alguns incidentes desse episódio reflectem idéias e crenças arcaicas: um dos brinquedos, principal-

mente a carrapeta, é utlizado nos ritos de puberdade dos primitivos (cf. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 56 s.; O. Zerries, *Das Schwirrholz*, Stuttgart, 1942, pp. 84 s., 188 s.); o uso de cobrir o próprio rosto com gesso (Harrison. *Prolegomena*, pp. 491 s.; Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique*, pp. 120 s.) é atestado em muitas sociedades secretas primitivas.

Walter Otto (*Dionysos*, pp. 191 s.) mostrou que muitas informações contidas em obras relativamente tardias derivam de fontes mais antigas.

Sobre o «problema» atribuído a Aristóteles, ver L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique* (Paris, 1955), pp. 51 s.

Os Mistérios de Dioniso deram lugar a uma longa controvérsia. Retomaremos esse problema no segundo volume desta obra. Ver, por enquanto, P. Boyancé, «L'antre dans les Mystères de Dionysos» (*Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, 33, 1962, pp. 107-127); R. Turcan, «Du nouveau sur l'inictiation dionysiaque» (*Latomus*, 24, 1965, pp. 101-119); P. Boyancé, «Dionysiaca. A propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque» (*Revue des Etudes Anciennes*, 68, 1966, pp. 33-60).

Fachada de templo.
Jerusalém, Séc. II.

LISTA DAS ABREVIATURAS

ANET = J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, 1950; 2ª edição, 1955)
Ar Or = *Archiv Orientálni* (Praga)
ARW = *Archiv für Religionswissenschaft* (Freiburg/Leipzig)
BJRL = *Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester)
BEFEO = *Bulletin de l'Ecole Française de l'Extreme-Orient* (Hanói, Paris)
BSOAS = *Bulletin of the Scholl of Oriental and African Studies* (Londres)
CA = *Current Anthropology* (Chicago)
HJAS = *Harvard Journal of Asiatic Studies*
HR = *History of Religions* (Chicago)
IIJ = *Indo-Iranian Journal* (Haia)
JA = *Journal Asiatique* (Paris)
JAOS = *Journal of the American Oriental Society* (Baltimore)
JAS Bombay = *Journal of the Asiatique Society* (Bombaim)
JIES = *Journal of Indo-European Studies* (Montana)
JNES = *Journal of Near Eastern Studies* (Chicago)
JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society* (Londres)
JSS = *Journal of Semitic Studies* (Manchester)
OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung* (Berlim/*Leipzig)*
RB = *Revue Biblique* (Paris)
REG = *Revue des Etudes Grecqes* (Paris)
RHPR = *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* (Estrasburgo)
RHR = *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris)
SMSR = *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (Roma)
VT = *Vetus Testament* (Leyden)
W.d.M = *Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart)

Ezequiel – profeta bíblico.
Séc. IX.

ÍNDICE

PREFÁCIO 7

CAPÍTULO I

NO PRINCÍPIO... COMPORTAMENTOS MÁGICO-RELIGIOSOS DOS PALEANTROPIDEOS 11

1. Orientatio: *Ferramentas para fazer ferramentas. A «Domesticação» do fogo:* 11
2. *A «Opacidade» dos documentos pré-históricos* 13
3. *Significações simbólicas das sepulturas* 16
4. *A controvérsia em torno dos depósitos de ossadas* 20
5. *As Pinturas rupestres: Imagens ou símbolos?* 22
6. *A presença feminina* 25
7. *Ritos, pensamento e imaginação entre os caçadores paleolíticos* 27

CAPÍTULO II

A MAIS LONGA REVOLUÇÃO: A DESCOBERTA DA AGRICULTURA-MESOLÍTICO E NEOLÍTICO 33

1. *Um paraíso perdido* 33
2. *Trabalho, tecnologia e mundos imaginários* 36
3. *A herança dos caçadores paleolíticos* 38
4. *A domesticação das plantas alimentares: Mitos de origem* 40
5. *A mulher e a vegetação. Espaço sagrado e renovação periódica do mundo* 42
6. *Religiões neolíticas do próximo oriente* 46
7. *O edifício espiritual do neolítico* 50
8. *Contexto religioso da metalurgia: Mitologia da idade do ferro* 53

CAPÍTULO III
AS RELIGIÕES MESOPOTÂMICAS 57

1. *«A história começa na Suméria...»* 57
2. *O homem diante dos seus deuses* 60
3. *O primeiro mito do dilúvio* 62
4. *A descida aos infernos: Inanna e Dumuzi* 63
5. *A síntese sumérico-acádica* 66
6. *A criação do Mundo* 69
7. *A sacralidade do soberano mesopotâmico* 72
8. *Gilgamesh em busca da imortalidade* 75
9. *O destino e os deuses* 78

CAPÍTULO IV
IDEIAS RELIGIOSAS E CRISES POLÍTICAS NO ANTIGO EGIPTO 83

1. *O inesquecível milagre: A «primeira vez»* 83
2. *Teogonias e cosmogonias* 85
3. *As responsabilidades de um deus-encarnado* 88
4. *A ascensão do faraó ao céu* 91
5. *Osíris, o deus assassinado* 94
6. *A síncope: anarquia, desespero e «Democratização» da vida de além-túmulo* 97
7. *Teologia e política da solarização* 99
8. *Akhenaton ou a reforma fracassada* 102
9. *Síntese final: a associação rê-osíris* 104

CAPÍTULO V
MEGÁLITOS, TEMPLOS, CENTROS CERIMONIAIS: OCIDENTE, MEDITERRÂNEO, VALE DO INDO 109

1. *A pedra e a banana* 109
2. *Centros cerimoniais e construções megalíticas* 113
3. *O «Enigma dos megálitos»* 114
4. *Etnografia e pré-história* 117
5. *As primeiras cidades da Índia* 118
6. *Concepções religiosas proto-históricas e seus paralelos no hinduísmo* 120
7. *Creta: grutas sagradas, labirintos, deusas* 123
8. *Traços característicos da religião minóica* 126
9. *Continuidade das estruturas religiosas pré-helénicas* 128

CAPÍTULO VI

AS RELIGIÕES DOS HITITAS E DOS CANANEUS 131

1. *Simbiose anatólica e sincretismo hitita* 131
2. *O «Deus que desapareceu»* 133
3. *Vencer o dragão* 135
4. *Kumarbi e a soberania* 136
5. *Conflitos entre gerações divinas* 138
6. *Um panteão cananeu: Ugarit* 140
7. *Baal apodera-se da soberania e triunfa sobre o dragão* 142
8. *O palácio de Baal* 144
9. *Baal enfrenta Môt: morte e retorno à vida* 146
10. *Visão religiosa cananeia* 148

CAPÍTULO VII

QUANDO ISRAEL ERA CRIANÇA...» 151

1. *Os dois primeiros capítulos do génesis* 151
2. *O paraíso perdido. Caím e Abel* 154
3. *Antes e depois do dilúvio* 156
4. *A religião dos patriarcas* 159
5. *Abraão, «Pai da fé»* 161
6. *Moisés e a saída do Egipto* 163
7. *«Eu sou aquele que sou»* 166
8. *A religião sob os juízes: a primeira fase do sincretismo* 169

CAPÍTULO VIII

RELIGIÃO DOS INDO-EUROPEUS, OS DEUSES VÉDICOS 173

1. *Proto-história dos indo-europeus* 173
2. *O primeiro panteão e o vocabulário religioso comum* 175
3. *A ideologia tripartida indo-europeia* 177
4. *Os arianos na Índia* 180
5. *Varuna, divindade primordial: Devas e Asuras* 183
6. *Varuna: rei universal e «mágico» R*ta *e* Mâyâ 184
7. *Serpentes e deuses. Mitra, Aryaman, Aditi* 187
8. *Indra, Paladino e Demiurgo* 188
9. *Agni, o capelão dos deuses. Fogo sacrificial, luz, inteligência* 191
10. *O deus soma e a bebida da «não-morte»* 193
11. *Dois grandes deuses na época védica: Rudra-Xiva e Vishnu* 195

CAPÍTULO IX

A ÍNDIA ANTES DE GAUTAMA BUDA: DO SACRIFÍCIO CÓSMICO À SUPREMA IDENTIDADE ÂTMAN-BRAHMAN 197

1. *Morfologia dos rituais védicos* 197
2. *Os sacrifícios supremos: Ascamedha e Purusamedha* 200
3. *Estrutura iniciatória dos rituais: a consagração (*Diksâ*). A sagração do rei (*Rajasûa*)* 201
4. *Cosmogonias e metafísicas* 204
5. *A doutrina do sacrifício nos* Bramanas 207
6. *Escatologia: Identificação a Prajâpati através do sacrifício* 210
7. Tapas: *técnica e dialéctica das austeridades* 212
8. *Ascetas e extáticos:* Muni, Vrâtya 215
9. *Os Upanixades e a queda dos* Rishis: *como ver-se livre dos «frutos» dos seus próprios actos?* 217
10. *A identidade* Âtman-Brahman *e a experiência da «luz interior»* 219
11. *As duas modalidades do* Brahman *e o mistério do* Âtman *«cativo» na Matéria* ... 222

CAPÍTULO X

ZEUS E A RELIGIÃO GREGA 225

1. *Teogonia e lutas entre gerações divinas* 225
2. *Triunfo e soberania de Zeus* 228
3. *O mito das primeiras raças. Prometeu. Pandora* 230
4. *As consequências do sacrifício primordial* 233
5. *O homem e o destino. Sentido da «alegria de viver»* 236

CAPÍTULO XI

OS OLÍMPICOS E OS HERÓIS 241

1. *O grande deus decaído e o ferreiro-mágico: Posídon e Hefesto* 241
2. *Apolo: as contradições reconciliadas* 244
3. *Oráculos e purificação* 247
4. *Da «visão» ao conhecimento* 248
5. *Hermes «o companheiro do homem»* 250
6. *As deusas I: Hera, Ártemis* 252
7. *As deusas II: Atena, Afrodite* 254
8. *Os heróis* 258

CAPÍTULO XII

OS MISTÉRIOS DE ELEUSIS 263

1. *O mito: Perséfone nos infernos* 263
2. *As iniciações: cerimónias públicas e rituais secretos* 266

3. *Podemos conhecer os mistérios?* 268
4. *«Segredos» e «Mistérios»* 271

CAPÍTULO XIII
ZARATUSTRA E A RELIGIÃO IRANIANA 275

1. *Os enigmas* 275
2. *A vida de Zaratustra: história e mito* 278
3. *Êxtase xamânico?* 280
4. *A revelação de Aúra-Mazda: o homem é livre para escolher entre o bem e o mal* .. 281
5. *A «transfiguração» do mundo* 284
6. *A religião dos aqueménidas* 288
7. *O rei Iraniano e a festa do Ano Novo* 290
8. *O problema dos magos. Os citas* 292
9. *Aspectos novos do mazdeísmo: o culto do Haoma* 293
10. *A exaltação do deus Mithra* 294
11. *Aúra-Mazda e o sacrifício escatológico* 296
12. *A viagem de alma depois da morte* 298
13. A ressurreição do corpo 300

CAPÍTULO XIV
A RELIGIÃO DE ISRAEL NA ÉPOCA DOS REIS E DOS PROFETAS 303

1. *A realeza: o apogeu do sincretismo* 303
2. *Jeová e a criatura* 305
3. *Job, o justo posto à prova* 307
4. *O tempo dos profetas* 310
5. *Amós, o pastor; Oseias, o mal-amado* 312
6. *Isaías: «Um resto de Israel retornará»* 315
7. *A promessa feita a Jeremias* 316
8. *A queda de Jerusalém; a missão de Ezequiel* 318
9. *Valorização religiosa do «terror da história»* 320

CAPÍTULO XV
DIONISO OU O REENCONTRO DAS BEATITUDES 323

1. *Epifanias e ocultações de um deus «nascido duas vezes»* 323
2. *Arcaísmo de algumas festas públicas* 326
3. *Eurípides e a celebração dos mistérios Dionisíacos (orgiasmo)* 329
4. *Quando os gregos redescobrem a presença do deus* 333

BIBLIOGRAFIA CRÍTICA 339

Odin – deus supremo germano-nórdico.
Noruega.

Baal – divindade suprema cananeia.
Médio Oriente.

Bisonte – exemplo de zoomorfismo.
França pré-histórica.